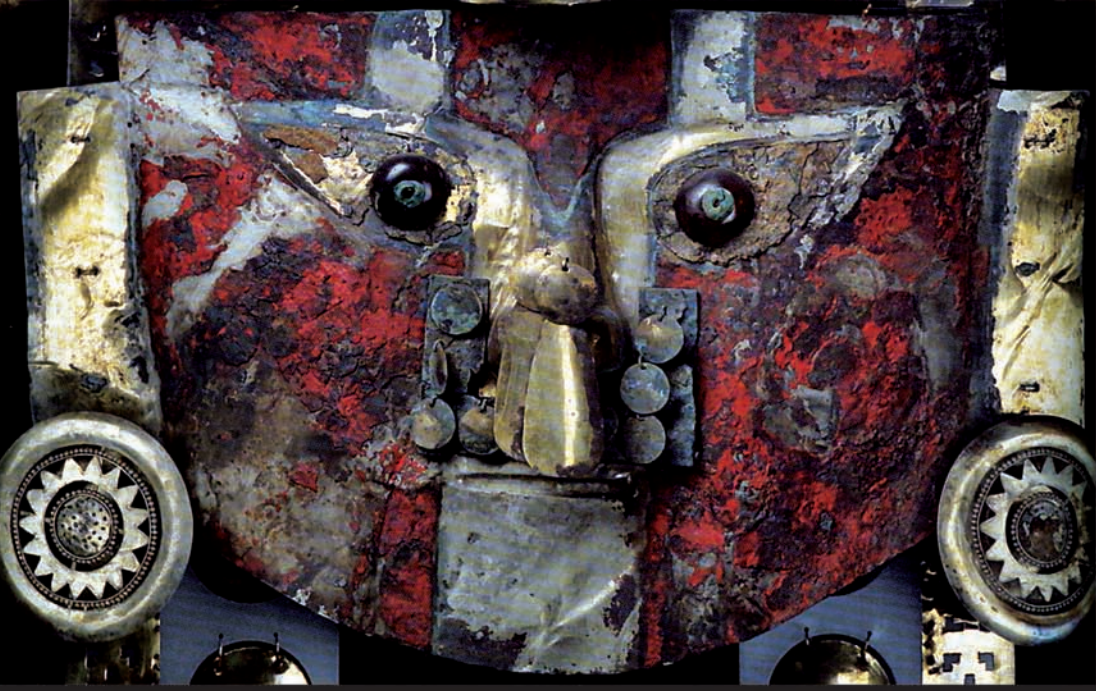


Hidefuji Someda / Yuji Seki (editores)

MIRADAS AL TAHUANTINSUYO

Aproximaciones de peruanistas japoneses al Imperio de los incas

ET LUX IN TENEBRIS LUCET
MCMXVII
FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

MIRADAS AL TAHUANTINSUYO

Aproximaciones de peruanistas japoneses al Imperio de los incas

Hidefuji Someda / Yuji Seki (editores)

MIRADAS AL TAHUANTINSUYO

Aproximaciones de peruanistas japoneses al Imperio de los incas

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Creative Commons

Miradas al Tahuantinsuyo
Aproximaciones de peruanistas japoneses al Imperio de los incas
Hidefuji Someda y Yuji Seki (editores)

© Hidefuji Someda y Yuji Seki (editores), 2010

De esta edición:
© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:
Fondo Editorial PUCP

Primera edición: setiembre de 2009
Primera reimpresión: junio de 2010
Tiraje: 250 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2010-07162
ISBN: 978-9972-42-906-4
Registro del Proyecto Editorial: 31501361000479

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Contenido

A manera de prólogo 9

INAMOTO, Kenji
La épica culta y las Indias. La imagen de las Indias
en la literatura peninsular del siglo XVI 13

SOMEDA, Hidefuji
El discurso sobre el «Imperio de los incas»
y la Idea de Roma en los cronistas 29

SEKI, Yuji
Configuración del autorretrato del Perú y el Imperio inca:
un acercamiento desde la Arqueología Peruana 61

FUJII, Kii
Algunos aspectos rituales en la *Suma y narración de los Incas* 91

TOKUE, Sawako
Arqueología inca en el Cusco: una perspectiva para el estudio
de los aspectos imperiales del Estado inca 103

SAKAI, Masato
El Templo del Sol Coricancha en Cusco y Vilcabamba 133

ODAIRA, Shuichi
La *Cápac hucha en Ecuador:* Imagen y realidad del sacrificio
humano en los incas 159

HOSOYA, Hiromi
La representación de lo inca y su intertextualidad:
Historia, memoria e ideología 189

Sobre los autores 209

A MANERA DE PRÓLOGO

Entre abril de 2004 y marzo de 2007 se realizó, en el Museo Nacional de Etnología (Osaka, Japón), bajo la dirección del profesor Seki, la investigación «Reconsiderando el Imperio de los incas. Estudios sobre la desarticulación del concepto "imperio" y el proceso de aceptación de la imagen del imperio». El grupo de trabajo estuvo compuesto por cerca de veinte peruanistas japoneses provenientes de distintas disciplinas —antropólogos, arqueólogos e historiadores—, quienes a lo largo de tres años participaron en unas quince reuniones en las que se discutió desde el punto de vista de las «ciencias humanas» el concepto del «imperio».

Fue una respuesta a la corriente de las ciencias sociales en que se ha vuelto a plantear la discusión sobre el imperio a partir de la publicación de *Empire,* de Michael Hardt y Antonio Negri (2000), puesto que la interpretación de la sociedad incaica basada en la concepción de la historia de la época moderna europea (siglos XVI y XVII) sigue influenciando, por medio de su reproducción y reinterpretación, no solo al campo académico sino también al mundo social, político y cultural en general.

El objetivo principal de la investigación fue revisar el concepto de Imperio, tratando como objeto de investigación a la sociedad incaica que apareció en los Andes entre el siglo XV y la primera mitad del siglo XVI. El fruto de esta investigación fue publicado en japonés en marzo de 2008 bajo el título de *Tasha no Teikoku. Inka wa ikanisite teikoku*

to nattaka? (*Imperio de otros: ¿cómo se transformó el Tahuantinsuyu en el Imperio de los incas?* Kioto, Ediciones de Sekai-Sisousha), libro en el que fueron incluidas dieciocho monografías de los miembros del grupo de investigación. Los dos editores responsables de la edición japonesa, el profesor Someda y el profesor Seki, como investigadores japoneses del área andina, consideramos necesario difundir estos trabajos aun a sabiendas de que algunos artículos carecen de rigor académico. Si bien la publicación tiene el propósito de dar a conocer la tendencia de las investigaciones de los peruanistas japoneses y promover y profundizar la investigación conjunta con especialistas internacionales sobre el sentido histórico de la transformación del Tahuantinsuyu en el Imperio de los incas, también quiere insistir en la necesidad de tratar el tema de «Imperio» desde las ciencias humanas, puesto que, a diferencia del «Sacro Imperio», el «Imperio Británico» o el «»Imperio japonés», el Imperio de los incas no fue una denominación propia de los pueblos nativos de los Andes —en este sentido es significativo que aun Guamán Poma no expresase tal nombre—, sino de los invasores europeos cristianos.

Por esta razón, este libro no es una traducción literal de la obra arriba mencionada, ya que aquí se incluyen algunas monografías modificadas después de la publicación de la edición japonesa y se añade un artículo del profesor Inamoto, especialista en literatura española, sobre la influencia cultural del descubrimiento y conquista de las Indias en la literatura española del Siglo de Oro. A pesar de que este artículo no se refiere de manera directa al Imperio de los incas, permite comprender las condiciones culturales de la Península en aquella etapa y por lo tanto el proceso histórico de la formación de la imagen del Imperio de los incas en Europa. Así, el artículo del profesor Inamoto nos presenta el trasfondo histórico de la invención de la imagen europea del Imperio de los incas.

En resumidas cuentas, la idea conductora de este libro consiste principalmente en desarticular la imagen tradicional y complicada del Imperio de los incas y el aprovechamiento social y político de su imagen

con el objeto de presentar un ejemplo del análisis histórico, antropológico y arqueológico en torno al Imperio de los incas. Si bien este libro no es más que una antología de ocho monografías de estudiosos peruanistas o andinistas japoneses, creemos que permitirá a los lectores enterarse del nivel y la tendencia de sus investigaciones sobre el mundo andino. Esperamos sinceramente que gracias a esta publicación se extienda más y más la red de investigadores peruanistas del mundo y de todos los interesados en la cultura andina.

Al terminar, quisiéramos agradecer al doctor Salomón Lerner Febres, rector emérito de la Pontificia Universidad Católica del Perú, haber recomendado la publicación de esta edición española, y a doña Patricia Arévalo, directora del Fondo Editorial de esa prestigiosa casa de estudios, por haber aceptado la modesta pero importante propuesta de los peruanistas japoneses.

Osaka, 9 de diciembre de 2008
Someda, Hidefuji
Seki, Yuji

LA ÉPICA CULTA Y LAS INDIAS. LA IMAGEN DE LAS INDIAS EN LA LITERATURA PENINSULAR DEL SIGLO XVI

INAMOTO, Kenji
Universidad de Doshisha

Obras como *La Celestina*, los libros de caballerías y las novelas pastoriles, tuvieron un éxito innegable en el mundo editorial español del siglo XVI, pero la popularidad de la épica culta que cantó la guerra entre los araucanos y los españoles alcanzó su mayor auge después de 1589, cuando Alonso de Ercilla terminó la tercera y última parte de *La Araucana* (Aquila 1975:15-16)[1]. Existe una coincidencia entre la decadencia de los libros de caballerías y la difusión de la primera épica culta de tema americano, de la cual se desprenden las circunstancias que rodeaban la imagen del Nuevo Mundo en la mente de los españoles. Buscaremos las razones de esta coincidencia en el análisis de la presencia de las Indias en las obras de Miguel de Cervantes y de Lope de Vega, dos grandes escritores españoles del Siglo de Oro español.

Cervantes expresó su deseo de ir a las Indias en dos ocasiones. La primera fue en 1582, cuando el futuro autor del Quijote, recién vuelto de Argel tras cinco años de cautiverio, digirió una carta al «ilustre señor Antonio de Eraso, del Consejo de Indias de Lisboa» para pedir algún empleo pero «De la misma forma que no logró ser enviado a Indias a pesar del

---

[1] Para los datos bibliográficos de *La Araucana*, siempre nos remitiremos a esta bibliografía, más correcta y completa que ninguna otra. Para el texto utilizamos la edición de Marcos A. Morínigo e Isaías Lerner (Ercilla 1979).

apoyo recibido de Eraso, tampoco consiguió Miguel, a pesar del apoyo de Balmaceda, obtener la sinecura madrileña con la que, a falta de otra cosa, se habría contentado» (Canavaggio 1987: 93). La segunda fue en 1590, dos años después de la derrota de la Armada Invencible, a la que contribuía como abastecedor de víveres. Esta vez presentó al presidente del Consejo de Indias la carta de solicitud, en la que pidió concretamente «vn officio en las yndias» que correspondía a uno de «los tres o quatro que al presente estan vaccos» (Canavaggio 1987: 135). La respuesta no le fue favorable: «busque por acá en que se le haga merced» (Canavaggio 1987: 137).

Esta conducta del autor del Quijote haría pensar en una presencia significativa de América en sus obras, pero la realidad es distinta. Nunca escogió como protagonista o personaje principal a personas —reales o inventadas— que tuvieran relación con las Indias, ni sus obras narrativas, poéticas o dramáticas se desarrollaron en América. Solamente se encuentran alusiones pasajeras y efímeras al Nuevo Mundo en algún que otro pasaje de las obras del alcalaíno. La frecuencia, sin embargo, de sus menciones de las Indias es bastante alta, pues el tema de América se había convertido ya en una parte de la vida cotidiana. Nos convence la opinión de Héctor Brioso Santos sobre los ejemplos de Cervantes: «lo marginal y lo difuso de estas menciones americanas no las hace necesariamente ser menos reveladoras» (Brioso Santos 2006: 45).

En este sentido nos sorprende la mayor presencia e importancia de las Indias en Lope que en Cervantes. Hace más de sesenta años, en su estudio monumental *América en el teatro de Lope de Vega*, Marcos A. Moríñigo reunió y clasificó, según el tema, una enorme cantidad de alusiones a las Indias, repetidas a veces, en las obras de Lope[2]. Nos preguntamos de dónde sacó el *Monstruo de la Naturaleza* las informaciones relativas al

[2] C. Bruerton lo reseña de esta manera: «Morínigo cita pasajes de ciento diecinueve comedias, dos autos y una novela de Lope» (Bruerton 1947: 181), para señalar luego la falta del criterio en torno a la autoría de algunas comedias, lo que reconoce Morínigo mismo: «para los fines de nuestro trabajo las cuestiones referentes a la autenticidad de algunas comedias tienen importancia secundaria» (Morínigo 1946: p. 8, nota 1).

Nuevo Mundo, pues sabemos que nunca estuvo en América. Es seguro que sus fuentes fueron los muchos libros que leyó a lo largo de su vida, pero Hugo A. Rennert, al traducir, revisar y ampliar *La vida de Lope de Vega*, publicada en 1904 (Rennert y Castro 1919: 513)[3], encontró una anécdota en las *Memorias* del capitán Alonso de Contreras (que introdujo Américo Castro por primera vez en 1919) sobre la comedia *El Rey sin reino*, dedicada por Lope al capitán en la Parte XX de sus comedias. Contreras, aventurero casi vagabundo, recorrió todo el mundo y fue desde luego a las Indias. Al final de su vida escribió (quizá aconsejado por Lope de Vega) una autobiografía donde hizo pública su amistad con el poeta dramático más fecundo del mundo:

> Y aunque el duque de Tursis los ayudaba, por tener sus galeras guarnecidas con españoles [y desear recibirnos], no pudo conseguir que por ahora se pusiese en ejecución, con lo cual nos quedamos pobres pretendientes en la Corte, aunque yo no libré mal, porque Lope de Vega, sin haberle hablado en mi vida, me llevó a su casa diciendo «Señor capitán, con hombre como vuesamerced se ha de partir la capa»; y me tuvo por su camarada más de ocho meses, dándome de comer y cenar, y aun vestido me dio. Dios se lo pague. Y no contentó con eso, sino que me dedicó una comedia en la veinte parte de El Rey sin reino, a imitación del testimonio que me levantaron los moriscos (Contreras 2006: 176-177).

Lo que nos interesa aquí es la actitud acogedora de Lope de Vega hacia el aventurero, que conocía tierras con variada flora y fauna. Estamos de acuerdo con Alberto Miramón, quien insiste en la vía oral cuando realiza conjeturas sobre «las fuentes que le permitieron documentarse en cuanto hace relación al Nuevo Mundo» (Miramón 1968: 170-171), pues el

---

[3] Fernando Lázaro Carreter aportó a la reedición de Rennert y Castro ([1919] 1968) una enorme cantidad de notas muy valiosas y sobre esta anécdota incluyó un artículo de José María de Cossío (1946) (Rennert y Castro 1968: 560) que señala la intervención de Juan de Piña, otro gran amigo de Lope, en las relaciones entre Lope y Contreras. Hay otro artículo de Alberto Miramón (1968) que cita el mismo pasaje del capitán Contreras.

dramaturgo se nutría de conocimientos transpirenaicos y ultramarinos en las conversaciones que intercambiaba con Contreras.

El capitán desembarcó en tierra americana en 1618 y su encuentro con Lope en Madrid ocurrió en 1624 (Contreras 2006: 15-16). Al año siguiente, en 1625, se publicó la Parte XX de las comedias de Lope de Vega, que incluye la comedia dedicada al capitán. Es probable que en el mismo año las charlas con Alonso de Contreras lo impulsaran a escribir *El Brasil restituido*, una de sus tres comedias de tema americano[4]. Sin embargo, hay que ser prudentes al considerar la influencia del capitán sobre el poeta dramático, pues Lope de Vega ya había escrito, a fines del siglo XVI o principios del XVII, es decir, antes de conocer al aventurero, *El Nuevo Mundo descubierto por Colón* y *El arauco domado*, las otras dos comedias sobre el mismo tema[5]. Aquí reconocemos la existencia de una obra de capital importancia de la que Lope no podía olvidarse ni alejarse: *La Araucana* de Alonso de Ercilla.

Antes de hablar de esta épica culta, conviene dar un vistazo al «periodismo» en Lope de Vega y a la ambición de ser cronista real que tuvo hasta el final de su vida. S. Griswold Morley, investigador de la cronología de las comedias lopescas, dice: «Cuando el dramaturgo (Lope de Vega) alude a un acontecimiento de su tiempo, será indicación de que se compusiese la obra con poca posterioridad al suceso» (Morley 1932: 151). Esta tendencia de Lope es la que llama el insigne lopista José F. Montesinos «periodismo dramático» (Montesinos 1922:32). En una comedia lopesca, *El Argel fingido y renegado de amo*, aparece una escena de las bodas de Felipe III, «con minuciosa relación de los caballeros asistentes» (Cotarelo y Mori 1917: xxi), celebradas en 1599 en Valencia, de la que fue testigo Lope mismo. Sobre este acontecimiento, el Fénix

---

[4] Aquí se excluye el auto sacramental *La Araucana*, porque su atribución a Lope es dudosa (Scungio 1952:32).

[5] Lope escribió *El Nuevo Mundo descubierto por Colón* por los años de 1596-1603 (probablemente 1598-1603) y *El Arauco domado* por los de 1598-1603 [probablemente 1599] (Morley y Bruerton 1968: 369-370, 282-285).

de los Ingenios escribió, además, un librito titulado *Fiestas de Denia, relación verdadera a todas luces de las bodas reales en doble sentido* (Lope de Vega 1971). Lope de Vega quiso vanamente el cargo de cronista oficial (Bershas 1963) y a cambio fue cronista «popular», escribiendo comedias que contenían los últimos hechos para ofrecer crónicas habladas a la gente normal en los corrales de comedias.

A fines del siglo XVI hubo un nuevo motivo en España para que los dramaturgos quisieran alejarse del teatro. Eran malos tiempos para actores y actrices, pues los corrales de comedias fueron cerrados intermitentemente por las muertes sucesivas de Ana de Austria, cuarta reina de Felipe II, en 1580; de Catalina Micaela, hija de Felipe II, en 1597; y de Felipe II mismo en 1598 (Wilder 1953-1954: 19). Lope daba un paso hacia otros géneros literarios cuando empezó a trabajar *La Arcadia*, novela pastoril, pero decidió publicar primero *La Dragontea*, poema épico de gusto ariostesco que cantó el último viaje, la derrota y la muerte de Francis Drake, corsario inglés. Estaba claramente influenciado por la popularidad de *La Araucana* de Alonso de Ercilla[6].

Como hemos dicho, la épica culta de Ercilla fue un auténtico éxito editorial[7]. Vieron la luz 22 ediciones antes de comenzar el siglo XVII. Pero la distribución se concentra después de 1589, año de la publicación de la tercera y última parte. *La Araucana* consta de tres partes y el proceso editorial fue tan complicado que hace falta una descripción detallada del mismo. La edición príncipe de la primera parte salió a la luz en 1569 en Madrid. Antes de aparecer la segunda parte, se hicieron tres reediciones sucesivas de la primera: una en Salamanca (1574), una en Amberes (1575) y también una en Zaragoza (1577). Otras dos ediciones de la primera parte aparecieron después en Lisboa (1582) y Madrid

---

[6] Antonio Sánchez Jiménez insiste en la influencia de *El Arauco domado* de Pedro de Oña, epopeya publicada en 1596, sobre *La Dragontea* de Lope, pero no se puede negar la importancia de la obra de Ercilla tanto en Lope como en Pedro de Oña (Lope de Vega 2007: 28-40).

[7] Véase nuestro Apéndice 1.

(1585). Imprimieron la segunda parte de *La Araucana* tres veces junto con la primera (dos en Madrid en 1578 y una en Amberes en 1586) y dos veces independientemente y sin la primera (una en Zaragoza en 1578 y una en Lisboa en 1588). Pero la situación cambió después de publicarse la tercera y última parte. Contamos nueve ediciones de las tres partes incorporadas en un libro y dos ediciones de la parte tercera sola. En el siglo XVII siguieron imprimiendo *La Araucana* y aparecieron dos ediciones del texto completo en Madrid (1610) y en Cádiz (1626) y una edición de la tercera parte en Madrid (1632).

En resumen, la mitad de las 22 ediciones impresas en el siglo XVI se concentraron casi en el último decenio de ese siglo, época que corresponde a la decadencia de los libros de caballerías, una verdadera moda literaria con 44 obras en más de 150 ediciones[8]. Hasta el presente, pocos críticos de la literatura española han tratado los libros de caballerías con referencia a la épica culta, porque se trata de géneros diferentes. Según la teoría aristotélica de la literatura, la épica culta era el más noble, mientras que los libros de caballerías no eran más que diversión y entretenimiento; pero lo más importante es conocer la sensibilidad de la gente común del Siglo de Oro ante estas obras. Curiosamente, los acontecimientos en los libros de caballerías y las crónicas eran igualmente «hechos realizados» para los españoles de entonces (Chevalier 1976: 65-137). En esto estriba la parodia que utilizó Cervantes en *El Quijote* como recurso literario para criticar a los lectores de los libros de caballerías. Elocuente testimonio es el uso común de los mismos grabados en madera que se encuentran en los libros de hechos y los de ficción y fantasía (Griffin 1991: 27, 55, 76). Incluso en las crónicas se permitían, retóricamente, expresiones exageradas a fin de ennoblecer el ideal del Imperio. Del mismo modo, la épica culta accedía a los ruegos de los nobles, que deseaban escuchar el canto heroico de las victorias conseguidas por los soldados contemporáneos,

[8] Para los datos bibliográficos de los libros de caballerías nos basamos siempre en Eisenberg (1979).

y a los del pueblo que quería entretenerse, con los ojos desorbitados, con historias nunca oídas. No había ninguna división entre la realidad y la ficción, por lo que se pueden tratar en la misma serie los libros de caballerías y *La Araucana*.

El auge del género caballeresco se dio a partir del segundo decenio del siglo XVI, pero empezó a declinar después de la segunda mitad del siglo[9]. En los cinco años que median entre 1557 y 1561 no se publicó ninguna edición de este género. Reconocemos el mismo fenómeno entre 1569 y 1574, pero en los años 80 resurgió el género. Esta etapa pondría, sin embargo, el punto final a la moda editorial de los libros de caballerías. Si tomamos en cuenta los datos editoriales de *La Araucana*, podemos afirmar que la épica culta de tema americano sucedió al género caballeresco, causó su último apogeo y se adueñó luego de la popularidad de la que antes gozaba el género caballeresco.

El tema del Nuevo Mundo que protagoniza *La Araucana* ocupará probablemente el mismo lugar que los elementos exóticos que caracterizaron a los libros de caballerías: nombres propios cacofónicos, toponimia inaudita, fauna y flora que no dejan de sonar fantásticas, etcétera. La afición al exotismo es otra cara de la inquietud y del desasosiego. En la época en que la realidad sobrepasaba a la ficción ante hechos sin precedentes como el encuentro de América con Europa, el paradigma del Viejo Mundo cayó en estado de crisis e intentó desesperadamente reinterpretar el Nuevo Mundo para defenderse de la transformación paradigmática. La moda de los libros de caballerías se puede considerar como una de las medidas de autodefensa de los españoles. La novedad no debía valerles para preocuparse por el futuro sino para servirles de entretenimiento, de manera que podían permitirse el lujo de la curiosidad por noticias. Las Indias eran otro mecanismo, al fin y al cabo, para despertar la curiosidad de los españoles del Siglo de Oro.

---

[9] Para los datos editoriales de los libros de caballerías, véase el Apéndice 2 y para la representación gráfica y comparativa con *La Araucana*, véase el Apéndice 3.

Apéndice 1

Lista abreviada de las ediciones de *La Araucana* en orden cronológico[10]

(1) 1569: Primera parte, Madrid, Pierre Cossin
(2) 1574: Primera parte, Salamanca, Domingo de Portonarjiis
(3) 1575: Primera parte, Amberes, Pedro Bellero
(4) 1577: Primera parte, Zaragaoza, Juan Soler
(5) 1578: Primera y segunda partes, Madrid, Pierre Cossin
(6) 1578: Primera y segunda partes, Madrid, Pierre Cossin (otra edición)
(7) 1578: Segunda parte, Zaragoza, Juan Soler
(8) 1582: Primera parte, Lisboa, Antonio Ribero
(9) 1585: Madrid, Por la viuda de Alonso Gómez[11]
(10) 1586: Primera y segunda partes, Amberes, Pedro Bellero
(11) 1588: Segunda parte, Lisboa, Antonio Ribero
(12) 1589: Tercera parte, Madrid, Pedro Madrigal
(13) 1589: Primera, segunda y tercera partes, Madrid, Pedro Madrigal
(14) 1590: Primera, segunda y tercera partes, Madrid, Pedro Madrigal (otra edición)
(15) 1590: Primera, segunda y tercera partes, Barcelona, Joan Amello
(16) 1590: Tercera parte, Zaragoza, Viuda de Juan Escarrillo
(17) 1592: Primera, segunda y tercera partes, Barcelona, Sebastián de Cormellas
(18) 1594: Primera, segunda y tercera partes, Barcelona, Huberto Gotart
(19) 1596: Primera, segunda y tercera partes, Perpiñán, Sanson Arbus

[10] Se basa completamente en Aquila (1975).
[11] No se especifica el contenido (Aquila 1975:15).

(20) 1597: Primera, segunda y tercera partes, Madrid, Licenciado Castro, a costa de Miguel Martínez
(21) 1597: Primera, segunda y tercera partes, Madrid, Licenciado Castro, a costa de Juan de Montoya
(22) 1597: Primera, segunda y tercera partes, Amberes, Pedro Bellero
(23) 1610: Primera, segunda y tercera partes, Madrid, Juan de la Cuesta, a costa de Miguel Martínez
(24) 1626: Primera, segunda y tercera partes, Cádiz, Gaspar Vezino
(25) 1632: Madrid, Imprenta del Reino

Apéndice 2

Lista abreviada de las ediciones de Libros de caballerías por obras en orden alfabético[12]

(1) *Amadís de Gaula* (Libros I–IV): 1508, 1511, 1519, 1521, 1524, 1526, 1531, 1533, 1535, 1539, 1545, 1547, 1551, 1552, 1563, 1575, 1575, 1580, 1586 (19 ediciones)
(2) *Sergas de Esplandián* (Libro V de *Amadís*): 1510, 1521, 1525, 1526, 1526, 1542, 1549, 1587, 1587, 1588 (9 ediciones)
(3) *Florisando* (Libro VI de *Amadís*): 1510, 1510, 1526 (3 ediciones)
(4) *Lisuarte de Grecia* (Libro VII de *Amadís*): 1514, 1525, 1534, 1539, 1543, 1548, 1550, 1564, 1587, 1587 (10 ediciones)
(5) *Lisuarte de Grecia* (Libro VIII de *Amadís*): 1526 (una edición)
(6) *Amadís de Grecia* (Libro IX de *Amadís*): 1530, 1535, 1542, 1549, 1564, 1582, 1596 (7 ediciones)
(7) *Florisel de Niquea* (Libro X de *Amadís*): 1532, 1536, 1546, 1546, 1566, 1584, 1588 (7 ediciones)
(8) *Rogel de Grecia* (Libro XI de Amadís y Partes III–IV de *Florisel de Niquea*):
Parte III: 1535, 1536, 1546, 1551, sin año (5 ediciones)
Parte IV: 1551, 1568 (2 ediciones)
(9) *Silves de la Selva* (Libro XII de *Amadís*): 1546, 1549 (2 ediciones)
(10) *Arderique*: 1517 (una edición)
(11) *Belianís de Grecia* (Partes I-II): 1545, 1547, 1564, 1579, 1580, 1587(6 ediciones)
(12) *Belianís de Grecia* (Partes III-IV): 1579 (una edición)
(13) *Cirongilio de Tracia*: 1545 (una edición)

---

[12] Se basa completamente en Eisenberg (1979). Sin embargo, excluidas las ediciones manuscritas, se limita a las ediciones impresas de molde.

(14) *Claridán de Landanís* (Libro I de la Parte I): 1518, 1527, 1528, 1542 (4 ediciones)
(15) *Claridán de Landanís* (Libro II de la Parte I): 1522, 1535 (2 ediciones)
(16) *Claridán de Landanís* (Parte II = *Floramente de Colonia*): 1550 (una edición)
(17) *Claridán de Landanís* (Parte III): 1524 (una edición)
(18) *Claridán de Landanís* (Parte IV): 1528, 1528 (2 ediciones)
(19) *Claribalte*: 1519, 1545 (2 ediciones)
(20) *Don Clarisel de las Flores*: 1555
(21) *Espejo de Caballerías*: 11 ediciones en total
Libro I: 1525, 1535, 1545, 1551 (4 ediciones)
Libro II: 1527, 1536, 1549 (3 ediciones)
Libros I-II: 1533 (una edición)
Libros III: 1547, 1550 (2 ediciones)
Libros I-II-III: 1586 (una edición)
(22) *Espejo de Príncipes y caballeros* (*Caballero de Febo*): (13 ediciones en total)
Parte I: 1555, 1562, 1579, 1580, 1583, 1617 (6 ediciones)
Parte II: 1580, 1580**, 1581, 1585, 1589, 1617 (6 ediciones)
Parte III-IV: 1623 (una edición)
(23) *Febo el Troyano*: 1576 (una edición)
(24) *Félix Magno*: 1531, 1543, 1549 (3 ediciones)
(25) *Felixmarte de Hircania*: 1556 (una edición)
(26) *Florambel de Lucea*: (4 ediciones en total)
Parte I = Libros I-III: 1532, 1548 (2 ediciones)
Parte II=Libros IV-V: 1532, 1548. (2 ediciones)
(27) *Florando de Inglaterra*: 1545 (una edición)
(28) *Florindo*: 1528, 1530 (2 ediciones)
(29) *Floriseo*: (2 ediciones en total)
Libros I–II: 1516 (una edición)
Libros III (*Reymundo de Grecia*): 1524 (una edición)

(30) *León de Hungría*: 1520 (una edición)
(31) *Lepolemo o El Caballero de la Cruz:* 1521, 1525, 1534, 1542, 1545, 1548, 1552, 1562, 1563, 1563**, sin año (11 ediciones)
(32) *Lidamor de Escocia*: 1534, 1539 (2 ediciones)
(33) *Lucidante de Tracia*: 1534 (una edición)
(34) *Olivante de Laura*: 1564 (una edición)
(35) *Palmerín de Olivia*: 1511, 1516, 1525, 1526, 1534, 1536, 1540, 1547, 1553, 1555, 1562, 1580 (12 ediciones)
(36) *Primaleón* (Libro II de *Palmerín*): 1512, 1524, 1528, 1530, 1534, 1540, 1563, 1566, 1585, 1598 (10 ediciones)
(37) *Platir*: 1533 (una edición)
(38) *Palmerín de Inglaterra*: (2 ediciones)[13]
Libro I: 1547 (una edición)
Libro II: 1548 (una edición)
(39) *Philesbián de Candaria*: 1542 (una edición)
(40) *Policisne de Boecia*: 1602 (una edición)
(41) *Polindo*: 1526 (una edición)
(42) *Rosián de Castilla*: 1586 (una edición)
(43) *Taurismundo*: sin año[14] (una edición)
(44) *Valerián de Hungría*: 1540 (una edición)

[13] Eisenberg pone la nota como sigue: «*Although the Portuguese authorship of this romance has been definitely established by Purser (4FFd10), it is still included here because it is commonly discussed together with the Castilian romances*» (Eisenberg 1979: 84). En nuestra lista, sin embargo, se excluye la edición príncipe en portugués (Évora, 1567).

[14] No figura el año de impresión en la bibliografía de Eisenberg (Eisenberg 1979: 89).

Apéndice 3: Ediciones de *La Araucana* y de libros de caballerías[15]

Año	X	Y			Año	X	Y	
1500	0	0			1530	3	0	■■■
1501	0	0			1531	2	0	■■
1502	0	0			1532	3	0	■■■
1503	0	0			1533	3	0	■■■
1504	0	0			1534	6	0	■■■■■■
1505	0	0			1535	5	0	■■■■■
1506	0	0			1536	4	0	■■■■
1507	0	0			1537	0	0	
1508	1	0	■		1538	0	0	
1509	0	0			1539	3	0	■■■
1510	3	0	■■■		1540	3	0	■■■
1511	2	0	■■		1541	0	0	
1512	1	0	■		1542	5	0	■■■■■
1513	0	0			1543	2	0	■■
1514	1	0	■		1544	0	0	
1515	0	0			1545	7	0	■■■■■■■
1516	2	0	■■		1546	4	0	■■■■
1517	1	0	■		1547	5	0	■■■■■
1518	1	0	■		1548	5	0	■■■■■
1519	2	0	■■		1549	5	0	■■■■■
1520	1	0	■		1550	3	0	■■■
1521	3	0	■■■		1551	4	0	■■■■
1522	1	0	■		1552	2	0	■■
1523	0	0			1553	1	0	■
1524	4	0	■■■■		1554	0	0	
1525	5	0	■■■■■		1555	3	0	■■■
1526	7	0	■■■■■■■		1556	1	0	■
1527	2	0	■■		1557	0	0	
1528	5	0	■■■■■		1556	1	0	■
1529	0	0			1557	0	0	
1530	3	0	■■■					

[15] X: número de ediciones de los Libros de caballerías / Y: número de ediciones de *La Araucana* / ■: una edición de algún Libro de caballerías / 0: una edición de *La Araucana*.

Bibliografía

Aquila, August J.
1975 *Alonso de Ercilla y Zúñiga: A basic bibliography*. London: Grant & Cutler Ltd.

Bershas, Henry N.
1963 «Lope de Vega and the Post of Royal Chronicler». *Hispanic Review*, vol. XXXI, pp. 109-117, Filadelfia.

Brioso Santos, Héctor
2006 *Cervantes y América*. Madrid: Marcial Pons Ediciones de Historia.

Bruerton, Courtney
1947 «Reseña a Morínigo» (1946). *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. I, pp. 181-2, Ciudad de México.

Canavaggio, Jean
1987 *Cervantes*. Madrid: Espasa-Calpe.

Chevalier, Maxime
1976 *Lectura y lectores en la España del Siglo XVI y XVII*. Madrid: Ediciones Turner.

Contreras, Alonso de
2006 *Discurso de mi vida (Aventura corsaria de un honorable capitán).* Gonzalo Gil (editor). El Escorial: C. de Langre.

Cossío, José María de
1946 «Lope de Vega y el capitán Alonso de Contreras». *Correo erudito*, vol. III, entregas 23-24, pp. 107-108, Madrid.

Cotarelo y Mori, Emilio
1917 «Prólogo» en *Obras de Lope de Vega* (nueva edición), vol. III, Madrid: Real Academia Española, pp. i-xlvi.

de Vega, Lope
1971 *Obras sueltas, tomo IV* (siglo XVII). Antonio Pérez y Gómez (editor). Valencia: Cieza.
2007 *La Dragontea*. Alonso Sánchez Jiménez (editor). Madrid: Cátedra.

Eisenberg, Daniel
1979 *Castilian Romances of Chivalry in the Sixteenth Century*. London: Grant & Cutler, Ltd.

Ercilla y Zúñiga, Alonso
1979 *La Araucana*. Marcos A. Morínigo e Isaías Lerner (editores). Madrid: Castalia.

Griffin, Clive
1991 *Los Cromberger. La historia de una imprenta del siglo XVI en Sevilla y Méjico*. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica.

Miramón, Alberto
1968 «El nuevo mundo en el universo dramático de Lope de Vega» *Revista de Indias*, vol. 28, pp. 169-177, Madrid.

Montesinos, José Fernández
1922 «Contribución al estudio del teatro de Lope de Vega II». *Revista de Filología Española*, vol. IX, pp. 32-40, Madrid.

Morínigo, Marcos A.
1946 *América en el teatro de Lope de Vega*. Buenos Aires: Instituto de Filología.

Morley, S. Griswold
1932 «Notas sobre cronología lopesca». *Revista de Filología Española*, vol. XIX, pp. 322-325, Madrid.

Morley, S. Griswold y Courtney Bruerton
1968 *Cronología de las comedias de Lope de Vega*. Madrid: Gredos.

Rennert, Hugo A. y Américo Castro
1919 *Vida de Lope de Vega*. Madrid, Sucesores de Hernando.
1968[1919] *Vida de Lope de Vega*. Fernando Lázaro Carreter (revisor), Salamanca-New York: Anaya-Las Americas Publishing Company.

Scungio, Raymond L.
1952 «The Chronology of Lope de Vega's Autos Sacramentales», tesis de maestría, Brown University.

Wilder, Thornton
1953-54 «Lope, Pinedo, Some Child-Actors, and a Lion». *Romance Philology*, vol. VII, pp. 19-24, Berkeley.

EL DISCURSO SOBRE EL «IMPERIO DE LOS INCAS» Y LA IDEA DE ROMA EN LOS CRONISTAS

SOMEDA, Hidefuji
Universidad de Osaka

Cusco me interesa mucho. Su historia, sus fábulas y sus ruinas son encantadoras. Esta Ciudad puede con razón llamarse la Roma de América. La inmensa fortaleza, en el lado del Norte de la Ciudad, es su Capitolio, y el templo del Sol su Coliseo. Manco Cápac fué su Rómulo. Viracocha su Augusto, Huáscar su Pompeyo, y Atahuallpa su César. Los Pizarros, Almagros, Valdivias, y Toledo son los Hunos, Godos; y cristianos que la destruyeron. Tupac Amaro es su Belisario que la dio un dia de esperanza, y Pomacahua su Rienzi, y último patriota.

Don Justo Apu Sahuaraura Inca,

Recuerdos de la Monarquía Peruana o Bosquejo de la Historia de los Incas.

Compendio Breve. 2001[1828], 78-79.
Lima: Fundación Telefónica

I. Las crónicas y la historia de los incas

Franklin Pease señaló con mucha perspicacia que durante largos años la historia andina — es decir, la del mundo sin letras o la historia de los Andes bajo el reinado de los incas— había sido descrita unilateralmente sobre la base de las crónicas escritas por los españoles. Pease insistió en que

para entender la sociedad y la cultura tradicional indígenas era necesario buscar e investigar con mayor minuciosidad los documentos oficiales —como los de las visitas eclesiásticas o administrativas, composiciones de tierras, juicios entre los curacas—, documentación que él denominó *fría* (Pease 1978: 45). Posteriormente, historiadores, antropólogos y arqueólogos especializados en el mundo andino empezaron a analizar los documentos —publicados o inéditos— de las visitas y los pleitos en torno a la sucesión de la posición social, la herencia de los bienes y haciendas, la conversión de los indios y la campaña de extirpación de idolatrías. La publicación de los valiosos resultados de estas investigaciones ha puesto de manifiesto la sociedad y la cultura de los pueblos andinos en la época prehispánica y colonial. Recientemente (Cummins 2002) han salido a la luz algunas obras o monografías preciosas e interesantísimas en las que se intenta aclarar la dominación incaica y la sociedad y cultura de los pueblos andinos bajo el reinado de la élite cusqueña, por medio de análisis de los diseños pintados en los objetos artesanales (por ejemplo, los *queros*), los vestidos o los edificios y murales.

Pease afirma que para reconstruir con la mayor objetividad posible el pasado de los Andes, además de las crónicas —documentación *caliente* cargada de creencias subjetivas de los autores— existen valiosos textos históricos como los documentos administrativos locales, judiciales o eclesiásticos, e insiste en la necesidad de su investigación. Por otro lado, como historiador peruano que intenta desestructurar la imagen tradicional de la historia andina inventada en Europa y construir la *verdadera historia de los peruanos para los peruanos*, Pease indica varios problemas inherentes a la interpretación tradicional de las crónicas y señala un nuevo camino para su investigación. Para él, las crónicas constituirían importantes textos históricos que lanzarían una nueva luz sobre la historia de la sociedad indígena de los Andes si se leyeran no como meros documentos que contribuyen a transmitir las noticias de los aspectos exóticos de la sociedad y cultura del mundo andino o los acontecimientos históricos, sino tomando en cuenta la carrera del

cronista como historiador; el lugar del cual recoge las informaciones —la presión de lugar—; la relación entre el cronista y los informantes; el dominio de la lengua del cronista, los informantes o el intérprete; el motivo para escribir la crónica y su fondo histórico; la cadena de informaciones en las diferentes crónicas; la relación entre el cronista y las informaciones textualizadas y los lectores; y el sentido en la cultura andina moderna de los mitos y ritos textualizados en la crónicas. Así, Pease se dedicó a la publicación de ediciones críticas de varias crónicas importantes, tales como *Crónicas del Perú* del príncipe de los cronistas, Cieza de León; *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* de Agustín de Zárate; *Historia del Reino y Provincias del Perú,* de Giovanni Anello Oliva; y *Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Guamán Poma de Ayala. En sus últimos años, además, publicó una obra voluminosa titulada *Las Crónicas y los Andes* (1995), en la cual aclaró las relaciones entre las crónicas —escritas principalmente en el siglo XVI— y el proceso de la formación de la imagen de la historia andina en Europa, procurando indagar su sentido histórico (Someda 1999: 281-291).

Ahí, Pease escribe que «[...] antes de finalizar el siglo XVI, los cronistas establecieron una historia andina» (1995: 77), y trata, en un capítulo posterior, de la relación entre Las Casas y la cultura andina, concluyendo que «La influencia de Casas en la formación de una utopia retrospectiva, ideal por contraste a la brutal realidad de la conquista, fue determinante en la configuración de una historia incaica, tal como llegó hasta nosotros» (*Ibid*.: 361). Es decir que según el historiador peruano, Las Casas influyó mucho en la formación de la imagen utópica del Imperio incaico tradicional en Europa. Es bien sabido que fue el cronista mestizo, el Inca Garcilaso de la Vega, quien ha sido considerado principalmente como cronista *responsable* de la configuración de tal imagen. Y la primera parte de sus *Comentarios Reales*, después de la edición príncipe en Lisboa en 1609, fue editada varias veces en francés, inglés y alemán, hasta el siglo XIX (ver anexo al final del artículo). Así, aunque Las Casas sí fue tratado muchas veces dentro del contexto de

la historia de la ideología utópica en Europa, fue raro que el padre dominico fuera discutido y comentado con referencia al discurso del *Imperio de los incas*.

Las Casas escribió durante sus cerca de ochenta años de vida una gran cantidad de obras, tratados, memoriales y relaciones, pero no hay ningún texto independiente en el que tratara del tema del mundo andino. En sus últimos años, sin embargo, se dedicó a redactar en cuerpo y alma una magna obra titulada *Apologética Historia Sumaria*, con el objetivo de refutar la tesis de Ginés de Sepúlveda, que legitimaba completamente a las empresas indianas (conquista y dominación española), aplicando la teoría aristotélica de siervos por naturaleza a los indígenas. Las Casas buscó demostrar la humanidad y capacidad cultural de los indios, y la obra —que consta de 267 capítulos— trata específicamente de las culturas andinas en 27 de ellos. Ahí el fraile dominico denomina *imperio* al Tahuantinsuyu y declara que no se puede decir cuál es superior: la gobernación, la sociedad y la cultura de los pueblos andinos bajo el reinado de los incas o la cristiandad de aquel entonces. El problema es que la *Apologética Historia Sumaria* fue conservada inédita hasta fines del siglo XIX. Como se ve en la crónica de Román y Zamora (1881-87[1575]: 396), ciertamente algunos cronistas posteriores aprovecharon dicho manuscrito, pero sería prematuro relacionar estrechamente la obra lascasiana con la formación de la imagen utópica del Imperio de los incas en Europa, razón por la que se espera por lo menos una investigación minuciosa al respecto, tanto bibliográfica como filológica.

Sabemos que, igual que Las Casas, unos pocos cronistas contemporáneos aplicaron el término *imperio* al Tahuantinsuyu, por lo que en este artículo trataremos de aclarar las características de la teoría del imperio en el discurso del *Imperio de los incas* de los cronistas, relacionándola con la idea de Roma. Asimismo, intentaremos reflexionar sobre la particularidad temporal de esta idea, pues el siglo XVI fue un periodo significativo para España, que había sido dominada sucesivamente por los romanos, los visigodos y los moros. Es decir que,

habiendo terminado la reconquista, allí revivió la idea de Roma en búsqueda de una identidad histórica propia. Esta circunstancia influyó en los cronistas, que escribieron hacia la misma época la historia del descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo o la sociedad y cultura de los pueblos que nunca habían visto (González 1981: 8-46). Excusamos decir que la idea de Roma es originalmente un término genérico de las voces laudatarias sobre el imperio romano —que nació bajo el reinado del emperador Augusto—, que unificó un vasto territorio y mantuvo un dominio estable durante largos períodos. Aún después de la caída del imperio romano occidental, la idea de Roma fue reproducida y transmitida a la época moderna, sufriendo distintas transformaciones según las épocas y los lugares. Por consiguiente, en este artículo intentaremos aclarar la relación entre la idea de Roma y el discurso del Imperio de los incas y analizaremos las características de dicho discurso a través del examen de algunos cronistas que aplicaron el término *imperio* al Tahuantinsuyu hacia mediados del siglo XVI.

II. Idea de Roma en los primeros cronistas

Veamos un trazo de la crónica escrita en los primeros años de la conquista:

> [...] ¿cuándo se vieron en los antiguos ni modernos tan grandes empresas de tan poca gente contra tanta, y por tantos climas de cielo y golfos de mar y distancia de tierra ir a conquistar lo no visto ni sabido? Y ¿quién se igualará con los de España? No por cierto los Judíos, Griegos ni Romanos, de quien más que de todos se escribe. Porque, si los romanos tantas provincias sojuzgaron, fue con igual, o poco menor número de gente, y en tierras sabidas y proveídas de mantenimientos usados, y con capitanes y ejércitos pagados. Mas nuestros Españoles, siendo pocos en número, que nunca fueron juntos sino doscientos o trescientos, y algunas veces ciento y aun menos.

Son las frases que escribió Francisco López de Xerez en la dedicatoria de su valiosa crónica titulada *Verdadera relación de la Conquista del Perú*, publicada en Sevilla en julio de 1534. Es sabido que Xerez participó en tres expediciones dirigidas por Francisco Pizarro y dejó escritas, como primer cronista oficial, las noticias sobre las expediciones y conquista (Xerez 1983[1534]: 3). Lo que nos llama mucho la atención es que Xerez escribió el proceso de la conquista española como una obra digna de ser apreciada, haciendo referencia a los romanos para destacar la magnitud de la conquista. Aunque parece extrema, la opinión del erudito intelectual español don Ramón Menéndez Pidal es que en la sociedad española del siglo XVI, «[...] aun los hombres de poca lectura, como era Bernal Díaz, están saturados de las ideas de gloria y de fama, bebidas en los libros de la antigüedad» (Menéndez Pidal 1958:92). Como se ve en el caso de Xerez, la idea de Roma fue heredada en España de generación en generación.

Está demás decir que, al menos en la primera mitad del siglo XVI, existieron españoles *romanistas*, que intentaron explicar basándose en la idea de Roma la historia de su propio país, que con el fin de la reconquista dio los primeros pasos hacia la unificación de los reinos. Por otro lado, existieron los llamados *germanistas*, que considerando negativamente la idea de Roma, buscaron más bien el origen de la unificación de las *Españas* en el dominio de los visigodos, no en el de los romanos. Sin embargo, tanto en uno como en otro caso, no se puede negar que la idea de Roma fue un elemento del espíritu de la España de aquel entonces. No deberíamos pasar por alto el hecho de que es imposible clasificar estereotipadamente como romanistas o germanistas a los españoles que escribieron la historia y la cultura de su país o del Nuevo Mundo, porque la idea de Roma era diferente entre los propios romanistas: para algunos de ellos Roma, como fondo histórico, apuntaba al período de la República y para otros, al del Imperio[1]. Además, no pocas veces la

[1] También según algunos el período imperial fue dividido con claridad en dos edades, es decir la del Imperio romano precristiano y la del cristiano.

idea de Roma fue utilizada por los romanistas en un sentido abstracto y genérico de la Roma de la época en que había dominado estable y firmemente un vasto territorio durante muchos años. Sin embargo, interpretaran afirmativa o negativamente la historia de Roma en relación a su país, es claro que en la España del siglo XVI la idea de Roma estuvo estrechamente ligada al Imperio de los romanos, a pesar de que su sentido fuera muy impreciso.

En esta dirección, son muy sugerentes las frases de la crónica de Miguel de Estete, *Noticias del Perú*, escrita hacia 1535, después de la publicación de la obra de Xerez. Estete escribe que:

> [...]por él pasaba otro camino hecho a mano muy más grande que el que habíamos visto; desde el cual los de este pueblo le contaron las jornadas y provincias que había hasta llegar a la ciudad de Cusco, que es la principal de todas aquellas tierras, donde los señores de ella residían ordinariamente...Esta ciudad del Cusco era la cabecera de todos aquellos reinos donde ordinariamente residían los príncipes; venían a dar en ella y a juntarse en cruz cuatro caminos, de cuatro reinos o provincias, bien grandes, que a ellos eran sujetos, que eran Chinchasuyo, Collasuyo, Antisuyo y Condesuyo; estos llevaban allí los tributos a los príncipes y allí estaba la silla imperial (Estete 1968 [¿1535?]: 367, 395).

«La silla imperial» significaba «Roma» para los europeos de aquel entonces (Mac'Cormack 1998: 9), por lo que se puede decir que en una etapa muy temprana y de modo muy natural empezó a formarse una equivalencia entre Cusco y Roma. Dado que Xerez regresó a España después de recibir una parte del botín de oro y plata que había ofrecido Atahualpa para recuperar la libertad, no dejó ni una noticia sobre Cusco, pero al igual que Estete describe muy detalladamente el camino que va al Cusco —llamado camino incaico, camino del inca o camino real, y en quechua *qhapaqñan*—, y señala el hecho de que dicho sistema vial desempeñó un papel muy importante para la dominación del Estado cusqueño sobre las provincias. Es así que todos los primeros cronistas, que participaron

como soldados en las guerras de la conquista y describieron el proceso de la conquista, mencionaron con admiración natural el camino real, los tambos construidos a lo largo de dicho camino, los puentes colgantes en las sierras, los templos resplandecientes de oro y plata, los depósitos o *colcas* donde fueron conservados muchos víveres, armas y productos locales y se maravillaron de la alta tecnología de la construcción y de la riqueza de los productos o alimentos. En otras palabras, los cronistas, recordando los restos romanos en su país o Europa, o la historia romana, describieron con mucha franqueza y admiración los elementos visibles de la cultura incaica.

El historiador español Jaime González ha intentado aclarar la idea de Roma en los cronistas de la primera mitad del siglo XVI y trata de examinar la interpretación de cada uno de ellos sobre cuatro temas: (1) la historia de Roma (el pasado de Roma y la realidad del dominio de los romanos en España); (2) las virtudes de los romanos[2]; (3) la política de Roma (régimen republicano y régimen imperial); y (4) la cultura romana (leyes, religión, lengua, etcétera). El autor analiza los discursos de los cronistas según estos criterios y trata sobre las características de sus discursos (González 1981: 64-116). Así como el trabajo del historiador español consiste en aclarar la relación entre la idea de Roma y el discurso del imperio «donde no se pone el sol», en este capítulo trataremos de reflexionar sobre el discurso del *Imperio de los incas* en las crónicas —publicadas o no— escritas hacia mediados del siglo XVI.

[2] Según Cicerón, quien vivió la época final y agitada del régimen republicano, las virtudes consisten en la sabiduría, la justicia, la valentía y la templanza. Mientras tanto, de acuerdo con Octavio César Augusto, que logró después resucitar la edad pacífica, las virtudes son la clemencia, la justicia, la valentía y la piedad (Motomura y Tsuruma 1998: 27).

III. Idea de Roma en López de Gómara (1511-62?)

Como hemos señalado en otra ocasión (Someda 1998: 121-122), el primer cronista que denominó al Tahuantinsuyu el Imperio de los incas (Yngas) o Imperio inca, fue el clérigo Francisco López de Gómara. López de Gómara —quien no había estado en las Indias—, quien, recogiendo informaciones a través de las crónicas publicadas o de los conquistadores que retornaron del Perú, insertó las descripciones sobre el Tahuantinsuyu —él usa el término 'Pirú'—, en su crónica titulada *Hispania Vitrix. Historia General de las Indias*. La obra fue publicada por primera vez en Zaragoza (1552) y reeditada cinco veces hasta finales del siglo XVI —en 1555 se imprimió en Zaragoza la edición corregida e ilustrada. La edición italiana fue publicada siete veces; la francesa, seis —Montaigne utilizó una de ellas para escribir su famoso *Ensayo*—; y hubo dos ediciones inglesas (ver dato al final del artículo). Está demás decir que el número de ediciones extranjeras no siempre tiene relación directa con la concepción de que el Tahuantinsuyu sería *Imperio de los incas*, pero es al menos una clave para poner de manifiesto el contenido de dicho concepto y el proceso de su configuración. A continuación veamos las descripciones de López de Gómara. Dice que el primer líder que empezó la migración con su gente desde el lago Titicaca y se estableció en Cusco fue Zapalla —que quiere decir 'el único señor'; en quechua Sapa Inca—, y enumera los nombres de los incas que dejaron su nombre a la posterioridad por sus insignes méritos, tales como Topa (Pachacuti Inca), el bisabuelo de Atabalpa (Atahualpa), y su abuelo Guaynacapa (Huaina *Cápac*). Y continúa diciendo que:

> [...] a todos los Yngas passo Guyanacapa que moço rico suena. El qual hauiendo conquistado el Quito por fuerça de armas, se caso con la señora de aquel reyno, y huuo en ella a Atabaliba y Yllescas. Murió en Quito, dexo aquella tierra a Atabaliba, y el imperio y tesoros del Cusco a Guaxcar... Residían los señores Yngas en el Cusco, cabeça de su imperio, [...] (López de Gómara 1993[1555]: Caps. CXX-CXXI Fol. V).

El cronista, al tratar sobre la ocupación del Cusco por los españoles, describe que «Informado Francisco Piçarro de la riqueza y ser del Cusco, cabeça del imperio de los Yngas, dexo a Caxamalca, y fue alla» (Ibid. Cap. CXXIV Fol. VI).

López de Gómara usó la palabra *imperio* para expresar el vasto territorio que los incas habían conquistado, estableciendo el centro del dominio en el Cusco. Según Covarrubias, el castellano *imperio* se deriva del latín *imperium*, que no siempre quiere decir un sistema imperial, sino que fue usado también con el sentido de *mando* o *señorío* (Covarrubias 1979 [1610]: 733ª). Sin embargo, dado que el Imperio romano fue expresado en latín como *Imperium Romanum*, que originalmente significa 'el dominio de los romanos', no sería error traducir el dominio de los incas como el *Imperio incaico*. Aquí lo importante es que López de Gómara, recordando a los romanos, aplicó la terminología *imperio* al Tahuantinsuyu. Así, el cronista, refiriéndose a la expedición de Núñez de Balboa al Mar del Sur, aún desconocido, escribe que «No le mataron Español en batalla que huuiese, y huuo muchas y todas las vencio, que no hizo tal ningun Romano» (López de Gómara 1993: Cap. LXV Fol. XXIX); y en la historia de la conquista de México, que escribió para dar a conocer los méritos del conquistador Hernán Cortés —con quien, como capellán de la familia, tenía íntima relación—, describe, al referirse al hecho de que prendió al señor del reino Mexcia, Moctezuma II, en Tenochititlán, que «Nunca griego ni romano ni de otra nación, desde que hay reyes, hizo cosa igual que Hernán Cortés en prender a Moctezuma, rey poderosísimo, en su propia casa, en lugar fortísimo, entre infinidad de gentes, no teniendo más que cuatrocientos cincuenta compañeros[...]» (López de Gómara 1954 [1553]: 156).

De las dos frases arriba citadas y del decir de López de Gómara de que escribiría las hazañas de Cortés a la manera de Polibio y Salustio —que escribieron la historia de Roma—, se puede inferir que López de Gómara, sin pagar ninguna atención a la organización política y social del Tahuantinsuyu, citó a los romanos solo para poner énfasis

en el heroísmo de los conquistadores españoles en las Indias. Además, la comparación entre ambos pueblos se limita a las actividades militares. A juzgar por sus palabras colmadas de orgullo en la dedicatoria a Carlos V, que son: «Nunca nacion estendio tanto como la Española sus costumbres, su lenguaje y armas: ni camino tan lexos por mar y tierra, las armas a cuestas» (1993: sin número de folio), es claro que el intento principal de su crónica consiste en apreciar la superioridad cultural de las empresas indianas de España e insistir en la legitimidad de tales empresas. Ciertamente López de Gómara no escatima elogios a la tecnología de construcción de los edificios de piedras y caminos incaicos, así como a la función calculadora de los *quipus* —que expresa como nudos de cordón— (*Ibid.*, Cap. CXCV-CXCVI Fols. LXXXVIv-LXXXVIr), pero afirma sin titubeos sobre los incas que:

> [...]Son muy borrachos, tanto que pierden juizio: no guardan mucho el parentesco en casamientos, ni ellas lealtad en matrimonios. Casan con cuantas se les antojan, y algunos orejones con sus hermanas. Heredan sobrinos, o no hyjos, sino es entre Yngas y señores...Son mentirosos, ladrones, crueles, someticos, ingratos sin honra, sin verguença, sin caridad, ni virtud (Ibid.: Cap. CXCVI Fols. LXXXVIIIr-v).

Es decir que para López de Gómara, que describió la relación geográfica y la historia de la conquista del Nuevo Mundo subrayando que los españoles cristianos fueron superiores a los romanos, está fuera de cuestión comparar a los pueblos andinos con los romanos. Por consiguiente, López de Gómara expresó como Imperio incaico un vasto territorio dominado por los incas, que se extendió *unas 600 leguas* de norte al sur en el mundo andino. En otras palabras, para el cronista el elemento común entre el Tahuantinsuyu y el Imperio romano es exclusivamente la vasta extensión de su territorio. Es cierto que López de Gómara relata que los caminos incaicos fueron superiores al camino de Roma, pero no por eso concede superioridad a los pueblos andinos, comparando la capacidad cultural de aquellos que construyeron tales maravillosos caminos con los

romanos. Se ve la misma idea de Roma en López de Gómara y Ginés de Sepúlveda: aquel menospreció la cultura andina so pretexto de la falta de letras y monedas y la ignorancia del hierro, etcétera, mientras, humanista aristotélico, negó la capacidad cultural de los mexicas afirmando, al referirse a la ciudad principal de Tenochtitlán, donde los canales corrían en todas direcciones y fueron edificados en buen orden los templos o palacios grandiosos y magníficos, que, «[...] el hecho de que algunos de ellos (los mexicas) parezcan tener ingenio para ciertas obras de artificio no es argumento de más humana prudencia, puesto que vemos cómo ciertos animalitos, como las abejas y las arañas, hacen obras que ninguna humana habilidad logra imitar[...]» (Sepúlveda 1951[¿1543?]: 36). En López de Gómara, al igual que en Sepúlveda, la idea de Roma funciona como un argumento que demuestra que España, que logró dominar un vasto territorio, llamado a tal punto «el imperio donde no se pone el sol», se convirtió en una nación grande y maravillosa que sobrepasó al Imperio romano. Lo prueban las siguientes palabras de López de Gómara, que colocó en la dedicatoria de la crónica: «[...] la mayor cosa despues de la creacion del mundo (sacando la encarnacion y muerte del que lo crio) es el descubrimiento de Indias, y assi llaman mundo nuevo» (López de Gómara 1993: sin número de folio). En resumidas cuentas, en el caso de López de Gómara, la idea de Imperio funciona como un argumento que trataría de probar que los españoles eran culturalmente superiores a los romanos.

Al año siguiente de la primera publicación de la crónica de López de Gómara, en 1553, vio la luz en Sevilla una obra de otro cronista que, como López de Gómara, llamó *Imperio de los incas* al Tahuantunsuyu y describió con admiración los caminos incaicos. El título de la crónica es *Primera parte de la Crónica del Perú* y su autor es Pedro de Cieza de León, soldado que recorrió por unos quince años el mundo andino en la época de agitación posterior a la ocupación del Cusco por los españoles.

IV. Idea de Roma en Cieza de León (¿1521?–1554)

Es Cieza de León quien usó con mayor frecuencia la expresión *Imperio de los incas* entre los cronistas de la época, y describe el camino del inca que elogió López de Gómara como sigue:

> [...]Auía en el tiempo de los Ingas vn camino real hecho a mano y fuerças de hombres, que salía de esta ciudad (Quito), y llegaua hasta la del Cusco: de donde salía otro tan grande, y soberuio como él, que yua hasta la prouincia de Chile: que está del Quito más de mill y dozientas leguas. En los quales caminos auía a tres y quatro leguas muy galanos y hermosos aposentos, o palacios de los señores, y muy ricamente adereçados. Podrase comparar este camino a la calçada que los Romanos hizieron, que en España llamamos camino de la plata. (Cieza de León 1553: Cap. XL Fol. Lv)

Cieza, al tratar sobre el Cusco, ciudad más rica en oro y plata que cualquier otra del mundo, refiriéndose a los cuatro principales caminos incaicos afirma que:

> [...] De manera que como en España los antiguos hazían diuisión de toda ella por las prouincias: así estos Indios para contar las que auía en tierra tan grande lo entendían por sus caminos... Y en ninguna parte deste reyno del Perú se halló forma de ciudad con noble ornamento si no fue este Cusco, que (como muchas veces he dicho) era la cabeça del imperio de los Ingas, y su assiento real (Cap. XCII Fol. CVIII).

El término «los antiguos», se refiere a los romanos, que habían dominado España como una de sus provincias (Mac'Cormack 2007: 40). Por ello, a juzgar por las dos citas que hemos transcrito, es claro que Cieza de León, a diferencia de López de Gómara, escribió la crónica sostenido por su creencia de ser testigo ocular, comparando los pueblos andinos bajo la dominación del Estado cusqueño con los romanos. Lo que nos llama la atención aquí es que Cieza de León sea un cronista que intentara escribir

lo más cercano a la realidad como un testigo ocular, seleccionando numerosas informaciones que él mismo recogió, tomando conciencia de la relación con los lectores y criticando a López de Gómara, quien escribió su crónica sin saber nada de la realidad. Es por eso que posteriormente Cieza fue considerado el príncipe de los cronistas.

Veamos a continuación lo que escribe Cieza de León sobre el origen del Tahuantinsuyu. Él fue el primer español que tuvo la oportunidad de escuchar directamente la historia de los nobles incaicos llamados orejones y escribió, en el capítulo XXXVIII, la información que recogió en esa ocasión (1549). Después de mencionar que antes de la aparición de los incas las provincias de los Andes dedicaban todo el tiempo a las guerras y estaban en el estado de behetría, Cieza de León, refiriéndose a Mangocapa (Manco Cápac), fundador de la ciudad del Cusco, dice lo siguiente:

> [...] Y él (Mango capa) y sus descendientes se llamaron Ingas cuyo nombre quiere dezir o significa reyes o grandes señores. Pudieron tanto, que conquistaron y señorearon desde Pasto hasta Chile: y sus vanderas vieron por la parte del sur al río Maule: y por la del Norte al río de Angasmayo: y estos ríos fueron término de su imperio: que fue tan grande, que ay de vna parte a otrra más de mill y trezientas leguas. Y edificaron grandes fortalezas y aposentos fuertes: y en todas las prouincias tenían puestos capitanes y gouernadores.Hizieron tan grandes cosas, y tuuieron tan buena gouernación, que pocos en el mundo les hizieron ventaja. Eran muy biuos de ingenio y tenían gran quenta sin letras, porque estas no se han hallado en estas partes de las Indias. Pusieron en buenas costumbres a todos sus súbditos: y diéronles orden para que se vistiessen y traxessen Oxotas en lugar de çapatos que son como albarcas. Tenían grande quenta con la inmortalidad del ánima: y con otros secretos de naturaleza. Creyan que auía hazedor de las cosas: y al sol tenían por Dios soberano, al qual hizieron grandes templos. Y engañados del demonio adorauan en árboles y en piedras como los gentiles. En los templos principales tenían gran cantidad de vírgines muy hermosas, conforme a las que ouo en Roma en el templo

> de Vesta: y quasi guardauan los mismos estatutos que ellas (Cieza de León 1553: Cap. XXXVIII Fol. XLVIr-XLVIIv).

Si se leen juntas la descripción del camino del inca y la primera parte de las frases arriba citadas, y si se tiene en cuenta el hecho de que, como se ve comúnmente en casi todos los cronistas del siglo XVI, también Cieza de León empleó a la vez el término *reino* y el de *imperio*, y de que el *reino* fue usado más que el *imperio*, se podría decir que, por lo menos cuando Cieza de León empleó la expresión *imperio*, al igual que López de Gómara, recordó al Imperio romano como vasta extensión del territorio dominado.

Sin embargo, como se ve en la segunda parte de la cita, a diferencia de López de Gómara, Cieza de León presta mucha atención a la realidad del dominio incaico y destaca la excelencia de la gobernación de los incas. Por supuesto, hay que juzgar la credibilidad de la descripción cieciana en cuanto a la dominación incaica, tomando en cuenta que los informantes eran en su mayoría nobles cusqueños y que el lugar de recolección de las informaciones fue el Cusco. En todo caso, para Cieza de León —que elaboró la tesis de evolucionismo cultural[3]— la dominación de los incas produjo un bien a los pueblos andinos. Ese dominio se elogia en muchas partes de la obra, como vemos por ejemplo en el capítulo que trata de la provincia fría de Collao:

> [...]Siendo el año abundante todos los moradores deste Collao biuen contentos y sin necesidad: más si es estéril y falto de agua, passan grandíssima necesidad. Aunque a la verdad como los reyes Ingas que mandaron este imperio fueron tan sabios y de tan buena gobernación, y tanbien proueydos, establescieron cosas, y ordenaron leyes a su vsança que verdaderamente si no fuera mediante ello, las más de las gentes

[3] Cieza de León considera la gran diferencia de niveles culturales que descubre entre los pueblos andinos, sobre todo entre los pueblos dominados por los incas y los independientes en las regiones norteñas de los Andes, como una diferencia en el grado de evolución histórica (Someda 2005: 172-180).

> de su señorío passaran gran trabajo, y biuieran con gran necesidad, como antes que por ellos fueron señoreados (Cieza de León 1553: Cap. XCIX Fol. CXIVr-CXVv).

Cieza de León escribió una voluminosa crónica que tiene más de setecientos capítulos y consta de cuatro partes: *Parte primera de la Crónica del Perú* —que fue publicada durante su vida—; la segunda parte, conocida generalmente como *El Señorío de los incas*; la tercera, en que se trata de la historia del descubrimiento y conquista del Perú; y la cuarta parte, donde se describen las llamadas guerras civiles del Perú, en las que el propio autor se encontraba —fue dividida en la guerra de Salinas, la guerra de Chupas y la guerra de Quito—. La segunda, tercera y cuarta parte salieron a la luz entre fines del siglo XIX y finales del siglo siguiente, y si se tiene en cuenta el hecho de que Cieza de León, en la cuarta parte de la crónica, en la que se refiere a la guerra de Quito, insinúa que la historia de Roma estaría llena de las atrocidades crueles (Cieza de León 1994: Cap. XVIII 51), es claro que el cronista no escribió la obra en loor de los incas, interpretando afirmativamente la idea de Roma. En otras palabras, Cieza de León no recordó el Imperio romano como argumento para alabar la dominación incaica, sino que más bien la trató como un ejemplo para el buen gobierno en general. Veamos la imagen del Tahuantinsuyu que el cronista representó en la *Segunda parte de la Crónica del Perú*, ya que su contenido está muy relacionado al tema de este capítulo. Refiriéndose a la dignidad de los reyes incas, Cieza de León afirma que:

> [...] la çibdad del Cusco era la cabeça de su ynperio... Tanto fue lo que temieron a sus príncipes en tierra tan larga que cada pueblo estava tan asentado y bien governado como si el señor estuviera en él para castigar los que lo contrario hiziesen. Este temor pendía de el valor que avía en los señores y de su mucha justiçia,...Y como sienpre los Yngas hiziesen buenas obras a los questavan puestos en su señorío sin consentir que fueses agraviados ni que les llevasen tributos demasiados ni les fuesen hechos otros desafueros, sin loqual, muchos que tenían provinçias

> estériles y que en ellas sus pasados avían bivido con neçesidad, les davan tal horden que las hazían fértiles y abundantes, proveyéndoles de las cosas que en ellas avía neçesidad; y en otras donde avía falta de ropa por no tener ganados, se los mandava dar con gran liberalidad. En fin, entiéndase que así como estos señores se supieron servir de los suyos y que les diesen tributos, así ellos les supieron conservar las tierras y traellos de bastos a muy pulíticos y a de desproveydos a que no les faltase nada (Cieza de León 1986 [1553]: Cap. XIII 34-35).

Además, Cieza de León llega a decir que «Los señoríos nunca los tiravan a los naturales. A todos mandava unos y otros que por Dios adorasen al Sol; sus demás religiones y costumbres no se las proyvían, pero mandávales que se governasen por las leyes y costunbres que usavan en el Cusco y que todos hablasen la lengua general» (Cap. XVII 47).

Cieza considera compatibles la observancia de la falsa religión y la práctica del buen gobierno y representa al Imperio de los incas como una sociedad política, elogiando el buen gobierno ejercitado en vasto territorio desde su centro del Cusco. Ahí el ejemplo es claramente el Imperio romano antes del reinado de Constantino I, es decir, el Imperio romano precristiano. Igual que los pueblos andinos, los romanos eran gentiles y adoraban como dioses a Júpiter y Marte, etcétera.

A continuación, examinemos algunas frases importantes para entender la teoría cieciana sobre el imperio. Cieza de León dice que

> [...]porque son todas cosas grandes y dinas de memoria y para que las repúblicas que se rijen por grandes letrados y varones desto tomen aviso y unos y otros consiban admiraçión considerando que pues en jente várbara y que no tuvo letras se halló lo que de çierto savemos que ovo así en lo del govierno como en sojuzgar las tierras y naçiones para que debaxo de una monarquía obedeçiesen a un señor que solo fuese soberano y dino para reynar en el ynperio que los Yngas tuvieron, que fueron más de mill y dozientas leguas de costa[...] (Cap. IX 23).

Si tomamos en cuenta el hecho de que Cieza de León mencionó —tanto en la primera como en la segunda parte de su *Crónica del Perú*— a los reyes incas como emperadores, es claro que en la tesis ciezana de los incas la idea de Roma funcionó no solo para elogiar, por comparación, la cultura incaica, representada por construcciones como los caminos incaicos, el templo del Sol y los tambos, sino también para destacar la moralidad del Estado cusqueño. El príncipe de los cronistas considera afirmativamente el expansionismo territorial de los incas como una manifestación de su poder cultural, religioso y político, por lo que pudo explicar dicho expansionismo siguiendo los ejemplos precedentes de los romanos. En otras palabras, para Cieza de León lo importante no es si los romanos fueron o no superiores, sino que el régimen imperial fue un sistema superior del gobierno como una forma de monarquía. Es así que para él el Imperio de los incas fue un Estado excelente. Como se ve en las palabras de dedicatoria al príncipe Felipe y el prólogo a la primera parte de su crónica, Cieza de León, siempre tomando conciencia de la relación con los lectores, utilizó hábilmente la idea de Roma para transmitir la verdad de la grandeza de la gobernación de los incas como su testigo ocular, con el fondo latente de una aguda crítica a la realidad de la dominación española en los Andes. Lo demuestran bien las siguientes palabras:

> [...] el cual (tributo) era en algunas partes más que el que dan a los españoles en este tienpo, pero con la horden tan grande que se tenía en lo de los Yngas, era para no sentirlo la gente y creçer en multiplicaçión; y con la desorden y demasiada codicia de los españoles se fueron desmenuyendo en tanta manera falta mayor parte de la gente. Y del todo se acabará de consumir por su codiçia y avariçcia que los más o todos acá tenemos [...] (Cap. XVIII 50).

En resumidas cuentas, Cieza de León, al igual que San Agustín, que consideró el Imperio romano como una nación elegida por Dios, juzgó que España fue seleccionada por Dios para regir el Nuevo Mundo.

Debido a que experimentó muy de cerca las guerras civiles del Perú en las que los españoles cristianos se dedicaron a guerras sangrientas contra el Rey de España, escribió informaciones sobre los incas con una mirada crítica hacia la dominación española en los Andes. En este sentido, se puede decir que el discurso ciezano del Imperio de los incas funciona como ejemplo para el buen gobierno del Perú por parte del soberano de España.

Cieza de León, después de la publicación de la *Primera parte de la Crónica del Perú*, intentó sacar a la luz la segunda parte, pero no pudo negociarla. Por ello, sus albaceas entregaron el manuscrito al obispo de Chiapas, quien por entonces tenía mucha influencia en la corte sobre los asuntos indianos, y le solicitaron su publicación (Millones Figueroa 2001: 283). El obispo de Chiapas era fray Bartolomé de Las Casas. Como hemos visto, Las Casas nunca había estado en los Andes, pero en sus últimos años insertó las informaciones sobre los incas en la voluminosa y magna obra titulada *Apologética Historia Sumaria*. Evidentemente aprovechó las informaciones andinas, seleccionándolas con su propio criterio, y una de las fuentes más importantes para dichas informaciones fue la *Primera parte de la Crónica del Perú* de Cieza de León.

V. Idea de Roma en Las Casas (1484-1566)

Las Casas, en el capítulo titulado «De los grandes reinos y provincias del Perú» de su famoso y controversial tratado *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, publicado en Sevilla en 1552, refiriéndose a la conquista del Perú por Francisco Pizarro, mencionó a Atahualpa como «el rey supremo y emperador que reinaba esos reinos» (2000 [1552]: 502-503). Sin embargo, en dicho tratado, como en la mayor parte de las crónicas contemporáneas, el Tahuantinsuyu fue expresado como «los reinos y provincias del Perú» y no apareció ni una vez la palabra *imperio*. Por consiguiente, podría decirse que Las Casas en la década de los 40 consideraba vagamente el reino del Perú como un vasto territorio

que dominaba un solo señor. Sin embargo, desde la segunda mitad de dicha década Las Casas trasladó su campo de actividad desde las Indias a España, o más bien a la corte, lo que le dio la gran oportunidad de conocer muchas informaciones sobre el Perú. De este modo, además de que por entonces se discutía acaloradamente en la corte el problema de la perpetuidad de la encomienda, el fraile sevillano llegó a tener mucho interés en el Perú (Someda 2005: 103-130). Es así que en la *Apologética Historia Sumaria* Las Casas escribe que Huayna Cápac es mancebo emperador, explicando que *cápac* en quechua quiere decir el *emperador*. Es decir que el padre dominico, basándose en informaciones según su parecer fidedignas, empleó en dicha obra más de una vez el término *imperio* para los reinos del Perú.

La *Apologética Historia Sumaria* es una obra filosófica que tiene como objeto argumentar sobre el raciocinio y la capacidad cultural de los indígenas, desmitificando el pasado de los romanos y los españoles sobre la base de obras no solo de la Antigüedad (incluyendo la Biblia), sino también de textos de las edades media y moderna —cuyo número sobrepasa los 300, y cuyos campos cubren la teología, el derecho, la filosofía, la literatura, la geografía, la astronomía y la historia— para refutar el discurso colonialista del romanista Sepúlveda, quien legitimó de modo aristotélico la conquista y dominación española en las Indias. Por consiguiente, como señala Lupher (2006: 61-102), para referirnos a la idea de Roma en Las Casas tenemos que tratar no solo acerca de Sepúlveda, sino también de los autores de la escuela salmantina, tales como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Melchor Cano entre otros, quienes exponían opiniones importantes en torno a la idea de Roma en las controversias de las Indias. Sin embargo, dado que el tema de este capítulo es aclarar la relación entre el discurso del *Imperio de los incas* y la idea de Roma en los cronistas, nos limitaremos a examinar la relación entre el discurso lascasiano del *Imperio de los incas* en *Apologética Historia Sumaria* y la idea de Roma.

Para nuestro dominico, los Andes fueron un mundo desconocido, razón por la cual utilizó algunos datos —seleccionados según su criterio particular—, para insertar en su obra las informaciones sobre la sociedad andina bajo el reinado del Estado cusqueño. Excepto en unos pocos casos, Las Casas no mencionó con claridad el origen de aquellas infomaciones, pero hoy se sabe que sus principales fuentes fueron las crónicas de Xerez, Estete, Cieza de León y Cristóbal de Molina, el chileno, así como las informaciones transmitidas por sus hermanos de la Orden dedicados a la obra proselitista en los Andes. Entre ellos se incluyen fray Domingo de Santo Tomás y fray Tomás de San Martín (López–Ocón Cabrera 1992: 261-282). Tomando en cuenta que el modo de reconocer al «otro» y la comprensión de la historia son criterios elementales para seleccionar las informaciones recogidas, veamos brevemente el discurso lascasiano sobre el Imperio de los incas. Refiriéndose al camino incaico, sobre el que trataron sin excepción los cronistas contemporáneos, el padre sevillano escribió lo siguiente:

> [...] Pues la monstruosidad, porque asi lo diga, por ser la cosa más señalada y singular obra y de más ingenio que creo yo en tal género de edificios haber en el mundo, de los dos caminos de suso dichos, el de la sierra y de los llanos, que lo más excelente y admirable dellos al menos dura seiscientas y aun ochocientas leguas y dicen durar hasta las provincias de Chile, que por todas son las leguas más de mil y ciento, y a qué camino ni a qué industria ni a qué artificiosísimo edificios no sobrepujó, y a juicio de cualesquiera gentes del orbe universo fuera decretado sobre todas las obras hazañozas, y aunque sean los siete milagros o maravillas del mundo, por arte hechas ser la más digna. El camino que dicen haber hecho los romanos desde España hasta Italia, en España y en Italia algunos pedazos he yo visto, pero asco es todo en comparación del que destas gentes y tierra está dicho (1992 [¿1563?]: Cap. CCLXII 1569-1570).

Así Las Casas estima en poco el camino que habían construido los romanos, no sin fundamento, ya que, como lo veremos a continuación,

Cieza de León también dice lo mismo en su *Segunda parte de la Crónica del Péru:*

> [...] Creo yo que desde que ay memoria de jentes no se a leydo de tanta grandez como tuvo este camino hecho por valles hondos y por serras altas, por montes de nieve, por tremendales de agua, por peña viva y junto a ríos furiosos; por estas partes yva llano y enpedrado, por las laderas bien sacado, por las syerras desechado, por las peñas socavado, por junto a los ríos sus paredes entre nieve con escalones y descanços; por todas partes linpio, barrido, desconbrado, lleno de aposentos, de depósitos de tesoros, tenplos del Sol, de postas que avía en este camino ¡O! ¿Qué grandeza se pu[e]de dezir de Alexandro ni ninguno de los poderosos reyes que el mundo mandaron que tal camino hiziesen, ni enventasen el proveymiento que en él avía? Ni fue nada la calçada que los Romanos hizieron, que pasa por España, ni los otros que leemos, para que con éste se conpare (Cieza de León 1986: Cap. LXIV 185-86).

Es decir que Las Casas, como testigo ocular de una parte del camino de Roma, aprovechando las informaciones de Cieza de León —que se maravilló como testigo ocular del sistema vial incaico—, insiste en que los pueblos andinos no fueron inferiores, sino más bien superiores a los romanos en cuanto a capacidad cultural (por la construcción de los caminos). Está demás decir que no es más que un ejemplo de las pruebas que Las Casas expone para aclarar, de acuerdo con la teoría aristotélica, que los pueblos andinos están dotados de la capacidad de pasar a la vida civilizada, llamada entonces '*policía*' (Las Casas 1992: Cap. XLVI 523). Aquí lo importante es el conocimiento de Las Casas sobre la historia de que los romanos y los incas igualmente llegaron a dominar un vasto territorio ligado por los caminos; para aquellos el mundo mediterráneo ligado a Roma, para estos el mundo andino unido al Cusco.

Lo notable en la interpretación lascasiana de la historia de Roma es la opinión sobre la segunda época del expansionismo romano, que

expone de acuerdo con la *Ciudad de Dios* de San Agustín. El padre sevillano escribe que:

> [...] en el tiempo del medio, las guerras injustas que algunas naciones contra ellos movieron fueron causa que ellos, por su defensión peleando, los venciesen y subjetasen, porque desde adelante no presumiesen a se levantar....Los cuales, vencidas algunas batallas de los enemigos que sin razón movían guerras contra ellos, volaba la fama de su valentía y esfuerzo y buen gobierno, de donde munchos se les vinieron a ofrecer por amigos y otros por subjectos y así fueron muncho cresciendo, como hizo éste...se dice que Judas Machabeos, oídas las nuevas de las virtudes de los romanos y su gran esfuerzo, envió embajadores para confederarse en amistad con el pueblo romano.(Las Casas 1992: Cap. CCLI 1525).

Así, Las Casas, después de escribir que los romanos obtuvieron fama como resultado de las guerras defensivas —basándose en el *Libro primero de los Macabeos* del Antiguo Testamento (Cap. 8 1-2)—, menciona como ejemplo de su expansión el hecho de que Judas enviara mensajeros a Roma para entablar una relación amistosa con los romanos. Sin embargo, aquí nuestro padre no se refiere en modo alguno al hecho de que los romanos tomaron cualquier tipo de medidas para apoderarse de las minas de oro y plata en Hispania (*Ibid* Cap. 8-3), en una argumentación y estrategia típica de Las Casas.

Como se ve en las siguientes frases, el padre dominico, citando muchos ejemplos de la historia romana, colmó a Pachacuti de alabanzas:

> [...] De lo dicho parece cuánto más justo y recto fue el imperio y reinado y dilatación de la monarquía que tuvo este rey Pachacuti Cápac Inga Yupangi, al menos en todo su tiempo, que el de los romanos; pues hasta este tiempo que rescibió en sí el reino, no se ha visto que sus predecesores lo hobiesen augmentado por injustas guerras, según lo que habemos podido entender con verdad. Tornando a la historia de la excelencia del estado real, dilatado imperio, suave y felice gobernación del rey Pachacuti, lo primero en que, rescibiendo el reino en sí por la

> renunciación de su padre, se ocupó fue en ordenar y proveer las cosas de la religión, obra digna de príncipe óptimo, prudente y devoto y que no puede no ser felice y bienaventurado, haciendo principio en su gobernación de lo divino, que es lo mejor (Las Casas 1992: Cap. CCLI 1526).

De tal manera que nuestro padre trata del culto al sol e insiste en la alta religiosidad de Pachacuti, considerándolo con admiración como ejecutor de una política religiosa similar a la que habían puesto en obra los romanos antes de aceptar el cristianismo. El elogio lascasiano a Pachacuti no se limita a este punto, sino que se extiende más bien a las obras políticas y sociales que llevó a cabo para gobernar con justicia el Imperio, cumplir el bien común y establecer el orden público basándose en la «envidia virtuosa». Señala además como su obra más notable la política social de asistencia a los pobres:

> [...] ¿Léese de algún príncipe del mundo, de los antiguos gentiles pasados ni de los que ha haido después de christianos sacado Sant Luis de Francia, que tanta cuenta y cuidado tuviese de la provisión y socorro de las necesidades de los pobres que había entre sus vasallos, no solo los de un lugar o ciudad sola, pero de todos sus tan grandes y extendidos reinos? ¿Item, que hobiese puesto edito público y mandamiento suyo a todos los señores y sus gobernadores de las provincias, que tuviesen copia y se la enviasen [de] cuantos pobres, guerfanos y viudas estaban en cada provincia, y que a todos de sus proprias rentas y haciendas reales proveyese que se diese limosna, según la necesidad y pobreza y calidad de cada persona? ¿Dónde y entre qué gente o nación hobo príncipe que de tanta piedad y benignidad fuese dotado que nunca comiese sin que, de su plato y junto a su mesa, participasen tres o cuatro pobres? (*Ibid*.: Cap. CCLXII 1569).

A juzgar por estas frases, no es claro que Las Casas las escribiera recordando el '*evergetism*'[4], costumbre de la antigua sociedad grecorromana, pero es evidente que el padre consideraba que el Rey debería tener la virtud de la caridad. Es decir que, a diferencia de Sepúlveda, que considera como virtud la sabiduría, Las Casas piensa que el elemento más importante de la virtud no consiste en la sabiduría, sino en la clemencia o caridad. En otras palabras, Sepúlveda, que mitifica el pasado romano y piensa que su expansionismo territorial es una providencia divina, insiste en la continuidad entre el Imperio de los romanos —deliberadamente se refiere al imperio *legítimo* de los romanos (Sepúlveda 1951: 31)— y el imperio cristiano (en este caso el Imperio español). Mientras tanto nuestro padre dominico, que considera tanto a los romanos como a los españoles igualmente bárbaros en su origen, piensa que las guerras de los romanos eran ingratas a los ojos del Señor (Las Casas 1992: Cap. LII 552) y critica con vehemencia su ambición, censurando a Roma como antítesis de Cristo. Es decir que Las Casas divide en dos épocas la historia de Roma a raíz de la conversión cristiana de Constantino I y, a diferencia de Sepúlveda, no piensa que la edad de oro esté en el antiguo imperio romano sino más bien en la Roma de principios de la Edad Media, época en la que muchos frailes, como San Agustín, se dedicaban a la evangelización cristiana para crear un mundo cristiano europeo.

Las frases siguientes son las opiniones que Las Casas expone a finales de la *Apologética Historia Sumaria* en torno al término *bárbaro,* y ahí se ven las características de su idea de Roma.

> [...] Esto parece bien en los romanos, que tanto fueron y son alabados de prudentes y políticos y que en sus política gobernación excedían, y no solo excedían, pero presumían de dar reglas y gobierno político a todas las gentes del mundo; los cuales, empero, tuvieron tantas y tan

[4] Es una terminología que inventó el historiador francés Boulanger sobre la antigua costumbre social de que los notables o personas prestigiosas donaban o distribuían una parte de sus bienes a la comunidad.

> feas irracionalidades, nefandas y furiosas bestialidades, mayormente, en sus vilísimos y detestables juegos y sacrílegas fiestas y sacrificios, cuantas en los capítulos de arriba quedan declaradas; que ninguna nación bárbara del mundo tanto abatió e injurió al juicio de la razón del hombre, ni la decencia y honestidad que dicta naturalmente y le es debida con muy muchos quilates. Y cuánto más culpable haya sido en ellos aquel barbarismo y cuán más dignos de toda blasfemia y vituperio que en otros cualesquiera bárbaros... (Las Casas *Ibid*.: Cap. CCLXVI 1583).

Cuando Las Casas declara que, a excepción del rey San Luis (IX, 1214-1270) no hay nadie entre los reyes cristianos que se pueda comparar con Pachacuti Inca Yupanqui, y emplea el término *Imperio de los incas* en vez de los reinos del Perú, es claro que no hacía alusión al antiguo imperio romano, sino al imperio cristiano (sacro imperio romano) que nació en la Europa de la Edad Media y reinó en la cristiandad poniendo bajo su jurisdicción a cada uno de los reinos cristianos. Antes Las Casas, para resolver el difícil problema de armonizar los derechos de los indígenas con el poder papal sobre las Indias y la potestad del Rey de España, expuso una teoría llamada *cuasi imperio*, por la cual, una vez convertidos al cristianismo, los señores naturales no perderían la jurisdicción intrínseca pero obedecerían a la potestad del soberano cristiano. Como he señalado en otra ocasión (Someda 1990: 335-336), Las Casas, posteriormente y debido a la decisión de Felipe II de otorgar perpetuidad a las encomiendas en el Perú, modificó su tesis e insistió en que, convertidos al cristianismo los señores naturales, a menos que se establecieran pactos políticos entre el soberano cristiano (el Rey de España) y el señor natural (el Rey Inca), el Rey de España no podría dominar a los indígenas. Las Casas llegó a decir que el Rey de España debería devolver el señorío de los Andes al Rey Inca, es decir que *imperio* era esencialmente un régimen dominado por un monarca que pusiera bajo su jurisdicción muchos reinos particulares, además de orientarlos al servicio de Dios. Por consiguiente, para Las Casas, el Imperio romano, que perseguía los bienes materiales,

no pudo ser ejemplo para el Tahuantinsuyu. En este sentido, Las Casas denunció desde un punto de vista cristiano la autosuficiencia latente en la cognición de la historia de los romanistas como Sepúlveda, que utilizó la idea de Roma para legitimar la política de expansión territorial de los Imperios romano y español.

Hemos examinado brevemente, a través de tres cronistas, la relación entre el discurso del Imperio de los incas y la idea de Roma. Está demás decir que la idea de Roma se relaciona estrechamente con la cognición de la historia de cada uno de los cronistas, por lo que se debe interpretar la teoría del imperio en este contexto. En la primera mitad del siglo XVI, España, debido a que el rey Carlos I de la dinastía Habsburgo ascendió al trono del Sacro Imperio Romano Germánico, se vio obligada a tomar medidas para problemas inauditos e importantes surgidos en todos los campos, dentro y fuera del país. No es extraño que se reviviera la idea de Roma y que se inventara el discurso del Imperio de los incas en la España católica que llegó a dominar «el imperio donde no se pone el sol» en una época en la que tambaleaban el concepto tradicional del valor y las situaciones políticas, sociales y religiosas. El siglo XVI fue una época en la que el término *imperio* no producía el rechazo actual, y a partir del siglo XVII se creó el discurso del imperio con una imagen utópica del Imperio de los incas. Para entender el sentido de la ideologización política del concepto del imperio, se necesitaría, por lo menos, una investigación objetiva sobre el modo de reconocer las culturas ajenas en la Europa moderna, las situaciones internacionales (por ejemplo la difusión de la llamada Leyenda Negra) y las corrientes de los pensamientos utópicos.

Anexo: Situación de la publicación de las crónicas andinas en Europa (Siglos XVI-XVIII)

	Cronista	Título de la crónica	Edición española	Versión extranjera
1	Acosta, José de	Historia natural y moral de las Indias	1590; 1591; 1608; 1792	It1596 A1598; 1624: 1601: 1605 F1598; 1600; 1606; 1616; 1617 L1602 In1604
2	Anglería, Pedro Mártir de (veneciano: Anghiera, Pietro M.)	Decadas		L1516: 1521: 1524: 1532; 1536: 533; 1574: 1530; 1587 A1550: 1582 F1532 It1534 In1555; 1577: 1577: 1612: 1625: 1628
3	Las Casas, Bartolomé de	Brevísima relación de la destrucción de las Indias	1552; 1646	H1578: 1596; 1607; 1610; 1620; 1638; 1621; 1623; 1634; 1664 F1579; 1582; 1630: 1582: 1620: 1642: 1697; 1698; 1701 In1583: 1656: 1689: 1699: 1745 A1597; 1599: 1599; 1613: 1665: 1790 It1598; 1614: 1626; 1630; 1643 L1664
4	Cieza de León, Pedro de	Primera parte de Crónica del Perú	1553; 1554; 1554; 1554*(Amberes)	It1555; 1560; 1576: 1556; 1557; 1560 F1564 In1709; 1710; 1711
5	Oviedo,Gonzalo Fernández de	Relación sumaria de la Historia natural de las Indias	1526: 1749	It1534 A1730
		Historia general y natural de las Indias	1535; 1547	F1555; 1556 In1577

6	López de Gómara, Francisco	Hispania victrix	1552-53: 1554* (Amberes); 1554; 1554 (Zaragoza); 1555; 1749	It1556 (Roma): 1556 (Venecia); 1557; 1560; 1564; 1576: 1599 F1569; 1577; 1578; 1580; 1584; 1587; 1605; 1606 In1578; 1596 T1730
7	Garcilaso de la Vega, El Inca	Primera parte de los Comentarios Reales de los incas	1609* (Lisboa); 1723	F1633; 1715; 1737; 1744 A1798 In1688
		Segunda parte de los Comentarios Reales de los incas (Historia general del Perú)	1617; 1722	F1650; 1658; 1706 In1688
8	Xerez, Francisco López de	Verdadera relación de la Conquista del Perú	1534; 1547; 1749	It1535
9	Zárate, Agustín de	Historia del descubrimiento y conquista del Perú	1555* (Amberes); 1578; 1749	H1563; 1596; 1598 It1563 In1581 F1700; 1706; 1716; 1716; 1717; 1719; 1742; 1774
10	Benzoni, Girolamo (milanés)	Historia de Mondo Novo (escrita en italiano)	1565* (Venecia); 1572 (Milán)	L1578; 1581; 1600 (1610: 1586: 1594: 1595; 1617: 1612: 1644 A1579: 1582-1583: 1594: 1595; 1597; 1618: 1613 F1579, 1600 In1625 H1610: 1663; 1704; 1707; 1727

* Edición española publicada fuera de España
It: edición italiana F: edición francesa In: edición inglesa A: edición alemana L: edición latina H: edición holandesa T: edición turca
: = año de la reimpresión ; = año de la publicación de otra edición

Fuentes:

Delgado-Gómez, Ángel, *Spanish Historical Writings about the New World. 1493-1700.* Providence, Rhode Island, 1992.
León Pinelo, Antonio de, *Epítome de la Biblioteca Oriental i Occidental, Náutica y Geográfica.* Madrid, 1629.
Steele, Colin, *English Interpreters of the Iberian World from Purchas to Stevens (1603-1726). A Bibliographical Study.* The Dolphin Book, Oxford, 1975.

Bibliografía

Cañízares-Esguerra, Jorge
2001 *How to write the history of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Stanford: Stanford University Press.

Cieza de León, Pedro de
1553 *Parte primera de la Chronica del Perú.* (microfilm). Sevilla: Casa de Martín de Montesdoca.
1986 *Crónica del Perú. Segunda parte*. Introducción de Franklin Pease G.Y. Nota de Miguel Maticorena E. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
1994 *Crónica del Perú. Cuarta parte.* Vol.III. *Guerra de Quito.* Tomo I. Edición, prólogo y notas de Laura Guitérrez Arbulú. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Academia Nacional de Historia.

Covarrubias, Sebastián de
1979 *Tesoro de la Lengua Castellana o española*. Madrid: Ediciones Turner.

Cummins, Thomas B.F.
2002 *Toasts with the Inca. Andean Abstraction and Colonial Images on Quero Vessels.* Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Estete, Miguel de
1968 *Noticia del Perú*. Biblioteca Peruana. Primera Serie. Tomo 1. pp. 345-402. Lima: Editores Tecnos Asociados, S.A.

Garcilaso de la Vega, El Inca
1961 *Historia General del Perú.* Segunda Parte de los *Comentarios Reales*. Estudio preliminar y notas de José Durand. 4 tomos. Lima: UNMSM.
1985 *Comentarios reales de los Incas*. Prólogo de Aurelio Miró Quesada S. Edición al cuidado de César Pacheco Vélez. Lima: Banco de Crédito del Perú.

González, Jaime
1981 *La idea de Roma en la Historiografía indiana (1492-1550).* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Jerez, Francisco de
1983 *Verdadera relación de la Conquista del Perú* (edición facsimilar) Madrid: El Crotalón.

Keen, Benjamin
1998 *Essays in the Intellectual History of Colonial Latin America*. Colorado: Westview Press.

Las Casas, Bartolomé de
1992 *Apologética Historia Sumaria.* Obras completas. Tomos 6-8. Edición de Vidal Abril Castelló, Jesús A. Barreda *et al.*, Madrid: Alianza Editorial.
2000 *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Primera Edición Crítica de Isacio Pérez Fernández. Puerto Rico: Universidad Central de Bayamon.

López de Gómara, Francisco
1993 *Historia General de las Indias*. Edición (facsimilar) a cargo del Dr. Franklin Pease. Lima.

López-Ocón Cabrera, Leoncio
1992 «Las fuentes peruanas de la Apologética Historia» en *Obras Completas de Fray Bartolomé de Las Casas*. Tomo 6, pp. 261-282. Madrid: Alianza Editorial.

Lupher, David A.
2006 *Romans in a New World. Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Mac Cormack, Sabine
1998 «The Incas and Rome» in Añadón, José ed., *Garcilaso Inca de la Vega, an american humanist. A Tribute to José Durand*. pp. 8-31. Indiana: University of Notre Dame.
2007 *On the Wings of Time. Rome, the Incas, Spain and Peru*. Princeton: Princeton University Press.

Menéndez Pidal, Ramón
1958 «¿Codicia insaciable? ¿Ilustres hazañas?» en *La Lengua de Cristóbal Colón.* Cuarta edición. Colección Austral 280. pp. 85-100. Madrid: Espasa-Calpe, S.A.

Millones Figueroa, Luis
2001 *Pedro de Cieza de León y su Crónica de Indias. La entrada de los Incas en la Historia Universal*. Lima: IEA. & PUCP.

Motomura, Ryojiy y Tsuruma Kazuyuki
1998 «Teikoku to Sihai-Kodai no Isan». *Sekai Rekisi* No. 5. 3-59. Tokio: Iwanami Shoten (en japonés).

Pease G.Y., Franklin
1978 *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1995 *Las Crónicas y los Andes*. Lima: Fondo de Cultura Económica & PUCP.

Román y Zamora, Jerónimo
1881–87 *República de Indias, idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la conquista*. 3 volúmenes. Medina del Campo.

Sepúlveda, Juan Ginés de
1951 *Democrátes Segundo o De las Justas Causas de la Guerra contra los Indios.* Edición crítica bilingüe, traducción castellana, introducción, notas e índices por Ángel Losada. Madrid: CSIC.

Someda, Hidefuji
1999 *El Imperio de los incas, imagen del Tahuantinsuyu creada por los cronistas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
2005 *Apología e Historia. Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

CONFIGURACIÓN DEL AUTORRETRATO DEL PERÚ Y EL IMPERIO INCA: UN ACERCAMIENTO DESDE LA ARQUEOLOGÍA PERUANA

SEKI, Yuji
Museo Nacional de Etnología

Introducción

La imagen del Imperio inca se ha consolidado a través de un proceso complejo. Ningún investigador dudará que las crónicas que se escribieron después de la conquista española del Nuevo Mundo intervinieron enormemente en ese proceso a través de sus narraciones sobre los aspectos políticos y religiosos del Imperio inca. Hoy en día sin embargo, se pone un mayor énfasis en los temas post-coloniales, intentando revelar el trasfondo ideológico y los propósitos políticos de los cronistas, y se analizan las referencias y citas que se emplearon en las crónicas. Sin embargo, al tratarse la civilización inca, la literatura sigue siendo lo más importante.

Por otra parte, los estudios arqueológicos han contribuido en forma limitada a la configuración de la imagen del Imperio. ¿Sería exagerado decir que la arqueología no ha hecho más que esclarecer si sucedieron realmente o no los hechos que relatan las crónicas o agregar observaciones que permitan corregir la imagen del gobierno de los incas? De hecho, un compendio sobre los incas publicado recientemente apenas dedica tres páginas a la arqueología en el capítulo referente a la historia de la propia investigación (D'Altroy 2002:21-23). Si la arqueología está condenada a ocupar una posición tan marginal en las investigaciones sobre la civilización inca, quizás sea por la existencia previa de una literatura, aunque en el caso

específico del Perú podría influenciar además el hecho de que existiera una visión original sobre las antiguas culturas del Perú (Seki 1999).

Este artículo analizará históricamente el limitado rol que tuvo la arqueología en la consolidación de la imagen del Imperio inca, desde el punto de vista de la formación del autorretrato de un país como el Perú, territorio principal del Imperio. En este proceso se enfocará a la sociedad de los primeros años del siglo XX, cuando se establece la arqueología peruana. Se analizará el rol de la arqueología con respecto a las antiguas culturas andinas —la incaica inclusive—, relacionándola con el movimiento indigenista que tuvo auge por esas fechas. Por consiguiente, el análisis no se limitará al Imperio inca sino que llegará hasta la historia de la arqueología de las culturas andinas en general. También se estudiará la tendencia de las investigaciones y el comportamiento de los museos en países desarrollados de Occidente para describir la interacción con la sociedad peruana en torno a patrimonios culturales y analizar el rol de los museos como dispositivos para la administración cultural y la creación de una imagen autorreferencial.

1. Época colonial y destrucción de yacimientos

El interés arqueológico en el Perú no se remonta muy atrás. Tras la conquista, los conquistadores y ricos de España y de otros países europeos ya mostraban interés en coleccionar artefactos precolombinos como «curiosidad», pero su interés se limitaba a los objetos de la civilización Azteca, en el actual México (Boone 1993:308). Hay quienes dicen que los conquistadores no coleccionaron artículos peruanos debido al desinterés cultural y estético. Si los españoles buscaban los objetos de oro en los yacimientos arqueológicos, era porque resultaba fácil convertirlos en dinero.

De hecho, en el Perú se crearon compañías o se aprovecharon *mitas*, sistema laboral originario del Imperio inca, para dirigir a indígenas en la excavación de huacas (Zevallos 1994). El término «huaca», según los cultos indígenas, se refiere a moradas de los espíritus, por lo que diversos

lugares como cerros, ríos y lagos y muchas veces los yacimientos arqueológicos eran considerados como tales.

Detrás de la proliferación de dichas excavaciones ajenas a causas arqueológicas, se vislumbra naturalmente el afán de oro por parte del monarca español. No debe olvidarse sin embargo la situación de las tierras conquistadas, donde se impuso el cristianismo y se rechazaron las religiones indígenas. Esta política represiva se llevó a cabo sobre todo mediante la campaña de extirpación de idolatrías, que comenzó apenas terminada la conquista española (Arriaga 1968 [1621]). Tras el envío de visitadores a las regiones, las huacas fueron incendiadas y no hubo ninguna atención a los vestigios, por tratarse de productos de los paganos, ni importó que fueran vendidos o fundidos. A pesar de que la evangelización fue poco a poco menos drástica y represiva, no habría gran cambio en la percepción de los españoles respecto a las huacas. Durante la Colonia los sitios arqueológicos fueron vistos fundamentalmente con una mirada negativa (por el desprecio a las religiones autóctonas) y un interés injustamente económico.

2. Despertar de la exploración de antiguas culturas

Hubo que esperar hasta la Independencia para que surgiera algún cambio en la concepción de las antiguas culturas, consideradas hasta entonces como simple objeto de explotación. Los países latinoamericanos lograron emanciparse del dominio español en los primeros años del Siglo XIX, con el apoyo indirecto de EE.UU. y Gran Bretaña. En ese contexto, el Perú también se independizó en 1821, merced al general San Martín, oriundo de la actual Argentina. Estos movimientos hacia la independencia tendrían inspiración en algunos sucesos exteriores como la Guerra de la Independencia norteamericana, la Revolución Francesa o la invasión de Napoleón en España, pero también tuvieron mucho que ver con la situación interna de América Latina (Contreras y Cueto 1999:26-39). Tanto la imposición del impuesto de la capitación, las tasas de iglesia y la

prestación de mano de obra sobre las comunidades indígenas, así como el endurecimiento tributario sobre los comerciantes e industriales, provocaron descontento entre los criollos, quienes comenzaron a considerar al régimen colonialista como un impedimento para la modernización.

En el Perú independizado, el 22 de abril de 1822, se promulgó un decreto supremo que especifica por primera vez que las construcciones monumentales que conserven rasgos históricos pertenecerán al Estado y se prohíbe sacar fuera del país los objetos excavados en sitios arqueológicos (Ravines 1984: 188). Se trata de la primera iniciativa que mostró el nuevo Estado para preservar sus antiguas culturas.

En 1836 se promulgó otro decreto que estipulaba la organización y funciones del Museo Nacional y se inauguró el Museo Nacional de Historia Natural, donde se conservaban también los datos arqueológicos, así como las colecciones de viajeros y curiosos (Tello y Xesspe 1967: 1-17). El museo, ubicado en un rincón del centro de Lima, abrió sus puertas al público y el Ministerio de Gobierno asumió la dirección, mientras la sub-dirección fue ocupada por investigadores o técnicos. Esto daba la sensación de que el Estado comenzaría a trabajar seriamente en la administración cultural a través del Museo Nacional. Sin embargo, la inestabilidad política y la falta de fondos después de la independencia empujaron al museo hacia la ruina. En 1840 el museo se trasladó a un salón ubicado en el segundo piso de la Biblioteca Nacional. Johann Jakob von Tschudi, naturalista suizo que visitó el Perú por esas fechas, tras observar la desordenada colección, deja una nota en la que lamenta la atrasada política cultural del Perú (Tschudi 1847: 80-82). De este modo, lo único que se hizo después de la independencia con respecto a la administración cultural en el Perú fue la promulgación de la normativa.

En 1856, el Gobierno empezó a reorganizar el Museo Nacional e invitó a varios sabios nacionales e internacionales, entre ellos el ilustre naturalista italiano Antonio Raimondi, para crear una comisión técnica (Tello y Xesspe 1967: 34-44). Este interés del Gobierno por la

preservación del patrimonio cultural se explica por la presencia de varios investigadores occidentales que visitaron el Perú y divulgaron al mundo las cosas que conocieron, y no por un interés surgido dentro del país. Por consiguiente, al no tratarse de un anhelo propio de los peruanos, la creación de un nuevo valor de patrimonios culturales engendró más bien fenómenos sociales lejanos del sentido original, como el incremento de excavaciones clandestinas y exportaciones ilegales, llegando al el extremo de que el mismo director del Museo Nacional se apoderara de algunas piezas de la colección. Tal situación no cambió básicamente, aún cuando en 1871 se ejecutó la reforma con la que la institución y los tesoros del Museo Nacional quedaron bajo la administración de la Sociedad de Bellas Artes y se escogió el Palacio de la Exposición —actual Museo de Arte de Lima— como espacio de exhibición de las piezas (figura 1). En otras palabras, si bien en la segunda mitad del siglo XIX se dio la voz de alarma ante la destrucción de patrimonios culturales y se fomentó la exposición de los bienes culturales en el Perú, el verdadero interés por el antiguo Perú seguía siendo cosa de extranjeros. Entre ellos habría una clara curiosidad intelectual por los países latinoamericanos recién independizados o un interés por lazos políticos y económicos con las nuevas naciones (Boone 1993: 324).

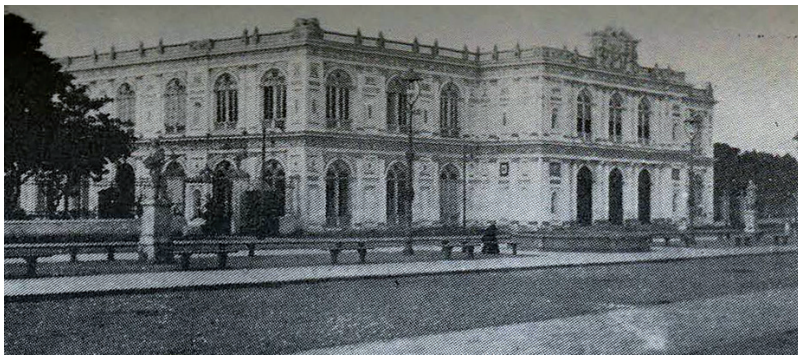


Figura 1. Palacio de la Exposición.
Historia del Perú, tomo IX, Editorial Juan Mejía Baca, *1980.*

Como ejemplo de ello, el primer manual sobre arqueología en el Perú fue publicado en 1851 por el peruano Mariano Eduardo de Rivero, pero Johann Jakob von Tschudi colaboró en este trabajo (Ravines 1989:14). El alemán Ernst Middendorf, por su parte, redactó una documentación de análisis arqueológico y lingüístico, basado en una estadía de 25 años en el país andino (Middendorf 1973 [1893-1895]). Otros alemanes, Wilhelm Reiss y Moritz Alfons Stübel, destacaron como geólogos que realizaron excavaciones arqueológicas en aquella época. En 1875 excavaron en Ancón, en la costa central del Perú, y entregaron los artículos encontrados al Museo Etnológico de Berlín, institución que patrocinó sus actividades (Kaulicke 1997). La mayoría de los hallazgos corresponde a culturas preincas y fueron prestados para una feria de muestras celebrada en Chicago en 1893 (Bancroft 1893).

En cuanto a Inglaterra, que mostraba interés por la expansión hacia América Latina para competir con Alemania, destacan las investigaciones ejecutadas por ingleses de clase de élite, en lugar de expediciones promovidas por el Estado. Clements Markham fue uno de esos investigadores a título personal y en 1856 publicó su obra *A Journey to the Ancient Capital of Peru with an Account of the History, Language, Literature, and Antiquities of the Incas*, que recogía su experiencia en Cusco, antigua capital incaica (Markham 1856).

Estados Unidos, como país emergente, era más ambicioso que los países europeos, en el sentido de que buscó una expansión no solo en el campo cultural sino también en términos geográficos y económicos. Incluso hubo un osado estadounidense que quiso comprar y trasladar un sitio arqueológico maya de América Central a Nueva York (Hinsley 1993: 111). Sería George Squier, uno de los fundadores de la Sociedad de la Arqueología Americana, quien representaría a los círculos de investigación de los Estados Unidos (figura 2). Squier realizó estudios de campo en una extensa área del Perú y en 1877 publicó un artículo detallado titulado *Incidents of Travel and Exploration of the Land of the Incas* (Squier 1877). Al parecer, fue la obra de William Prescott, titulada

History of the Conquest of Peru, lo que inspiró a Squier en la exploración en el Perú (Prescott 1847).

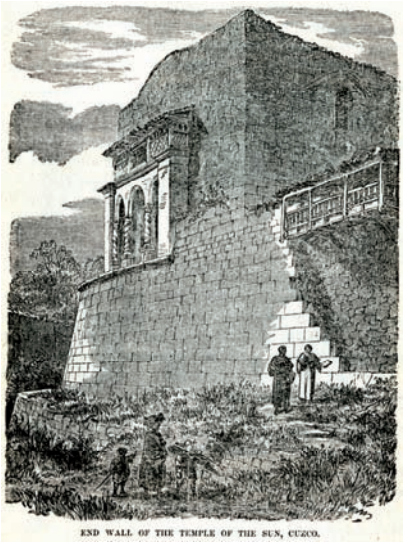


Figura 2. Coricancha (Templo del Sol) en Cusco. *Squier, 1877.*

En cuanto a Francia, por tratarse de un país que se reconoce como autoridad evaluadora de la historia de la Humanidad desde un criterio cultural, su gobierno envió misiones de estudio (Boone 1993:326). Charles Wiener hizo reconocimiento de campo a lo largo del territorio peruano entre 1875 y 1876 y registró su estudio desde los puntos de vista arqueológico, lingüístico y etnológico, pero su propósito principal fue recoger artículos para la Exposición Universal que se iba a celebrar en París en 1878 (Wiener 1993 [1880]). Los datos arqueológicos y etnológicos que recolectó ascendieron a las cuatro mil piezas y parte de ellas fueron exhibidas en el pabellón peruano en dicha feria. En este contexto, el Gobierno peruano nombró a Charles Wiener como representante del Perú en la exposición (Ravines 1989: 19).

Al parecer, en dicho pabellón instalado en el *Palais de Champ-de-Mars*, se reproducía el sitio de Huánuco Pampa, centro administrativo regional del Imperio inca, que había visitado Wiener (figura 3). En su interior se exhibían los restos arqueológicos recogidos por Wiener junto con pinturas y tejidos (Small 1878: 208). No obstante, según los dibujos que muestran esta exhibición, se observa un estilo contradictorio, ya que siendo un edificio «incaico», el friso del muro exterior presenta motivos en alto relieve que son similares a los que decoran la Puerta del Sol del sitio preinca Tiwanaku, cuyo apogeo corresponde a los siglos VI a XI.

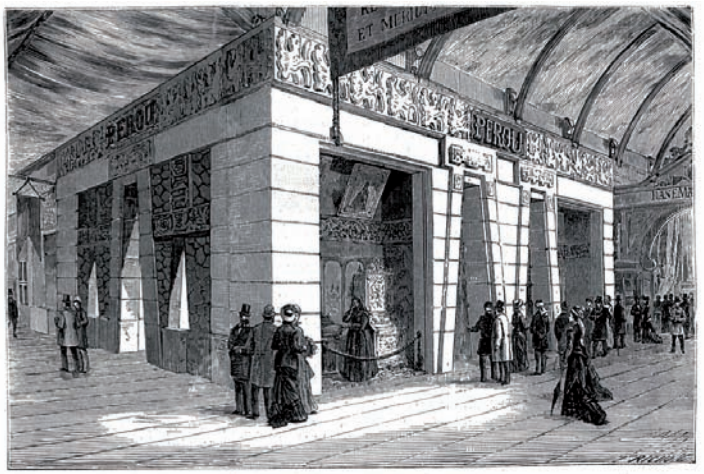


Figura 3. Pabellón peruano instalado en el Palais de Champ-de-Mars. *Small, 1878*.

Pese a las distintas posiciones de los países occidentales, en sus museos se pueden encontrar muchas colecciones andinas formadas principalmente por piezas recolectadas por aquella época o adquiridas a través de coleccionistas residentes en el Perú (Tello y Xesspe 1967: 49; Ravines 1989: 15). En el contexto del positivismo científico y el evolucionismo del siglo XIX, la adquisición de conocimientos científicos era de gran importancia, pues representaba el camino al cambio social. Por ello,

tanto la antropología como la arqueología satisfacían dicho objetivo y se escogieron los museos como dispositivo para mostrar estas visiones. Por esta razón en aquellos años hubo gran auge de construcción de museos en el mundo occidental, con el consecuente incremento de la demanda de piezas para sus colecciones. Además, sobre la base del convencimiento, en boga en aquella época, de que los bienes materiales representaban a una sociedad, la acumulación de los conocimientos implicaba la acumulación cuantitativa. Según el evolucionismo y el evolucionismo social que procede del primero, exhibir las fases precursoras de la sociedad humana produciría la admiración de la sociedad occidental, que estaba por encima de toda la evolución (Clifford 1988: 228).

De cualquier modo, los resultados de los estudios realizados por los extranjeros solían publicarse y exponerse en sus propios países, lo que indica que su propósito era satisfacer la demanda de la sociedad occidental eminentemente europea. En este sentido, es dudoso que estas investigaciones de extranjeros despertaran en los peruanos de aquella época la apreciación del valor de sus antiguas culturas.

Esta débil mirada peruana hacia sus tiempos antiguos contrasta claramente con la de los mexicanos, siendo los dos países igualmente latinoamericanos. Los criollos mexicanos, que deseaban la secesión de la metrópoli, encontraron la clave de su identidad no en España, sino en la cultura precolombina única que existía en México. Las investigaciones de los sitios arqueológicos y la recolección de los artefactos comenzaron muy temprano en México y tras la independencia ya se establecieron cursos de arqueología en las universidades (Shelton 1995: 70-74).

En el caso peruano, es probable que tanto los colonizadores como los criollos estuvieran más interesados por algo tan atractivo como el oro que por la búsqueda de identidad. Además, no debe olvidarse que el Perú fue un virreinato donde se concentró un grupo de gente conservadora y pro peninsular, por lo que la búsqueda de identidad no fue muy activa, como lo indica el hecho de que la independencia del Perú se lograra gracias a un héroe extranjero. En cambio, tanto la guerra con Estados

Unidos como el establecimiento del imperialismo tras la intervención francesa tendrían gran impacto en México en cuanto al fomento del nacionalismo y en la futura política cultural. Estos incidentes ocurrieron en México a mediados del siglo XIX, mientras que en esos años el Perú estaba relativamente tranquilo. Por ello, habría que esperar hasta después de la Guerra del Pacífico para que surgiera entre los peruanos un verdadero llamamiento a la unidad nacional.

3. La Guerra del Pacífico y el brote de la identidad nacional

A finales del siglo XIX, el Perú inició la Guerra del Pacífico (1879 a 1883) en el marco de una alianza con Bolivia, que se encontraba en una situación hostil con Chile en torno a la explotación de minas de salitre. Esa guerra, que tuvo consecuencias catastróficas para el Perú, que tuvo que ceder parte de su territorio a Chile tras ser derrotado, significó, entre otras cosas, la pérdida de importante patrimonio cultural: cuando las tropas chilenas ocuparon la capital peruana, se llevaron diversos artefactos arqueológicos del Museo Nacional (Tello y Xesspe 1967: 46). La situación caótica durante la posguerra también propició la fuga de piezas arqueológicas: Adolph Bandelier, arqueólogo norteamericano que realizó trabajos de campo entre los años 1892 y 1894 en establecimientos del Imperio inca ubicados en la costa peruana y en las islas del lago Titicaca del Altiplano, en el sur, se llevó las piezas excavadas al Museo Americano de Historia Natural (Bandelier 1969 [1910]).

En 1905, el Presidente de la República, José Pardo, anunció que se establecería al Museo de Historia Nacional como centro de investigación de la historia para homenajear la dignidad del Estado. Mariano Ignacio Prado, presidente del Instituto Histórico del Perú, organismo que administraba el Museo, afirmó en la inauguración que un país sin tradición ni historia sería una nación sin alma ni espíritu, y agregó con entusiasmo que el Perú era la tierra de grandiosas civilizaciones como

la inca, con una historia excepcionalmente antigua en América del Sur, siendo el centro de la región incluso en la época colonial (Tello y Xesspe 1967: 59-65). Esto indica cómo, tras la derrota de la Guerra del Pacífico, el Perú se vio obligado a dibujar su autorretrato en unas relaciones complejas con los países vecinos como Chile y empezó a considerar a la arqueología y los museos como herramientas para la unidad nacional. De este modo, las antiguas civilizaciones quedaron enmarcadas en el evolucionismo la representación de la época dorada, ya perdida, del antiguo Perú, al igual que las civilizaciones griega, romana y egipcia para Europa (Boone 1993: 329).

No obstante, una vez más fueron los investigadores extranjeros quienes se encargaron de dibujar el retrato del Perú. El Museo de Historia Nacional estaba conformado por dos secciones, la de arqueología y la de historia, y el arqueólogo alemán Max Uhle fue nombrado jefe de la primera y posteriormente se convertiría en el director del museo (figura 4). Las actividades que desarrolló Uhle, no obstante, fueron muy distintas de las de anteriores extranjeros en cuanto al impacto en la arqueología peruana. Uhle fue un gran conocedor de la historia antigua del Perú a través de las piezas arqueológicas vendidas y conservadas en el Museo

Figura 4. Max Uhle. *Kaulicke, 1998*.

de Berlín. Trabajó incansablemente para comprender en forma global la historia antigua del Perú, ejecutando excavaciones en diversos sitios, como los de la cultura Moche en la costa norte, Pachacámac, Ancón y Chancay en la central e Ica y Nazca en la meridional; además del estudio de campo en Tomebamba, localidad incaica del Ecuador (Rowe 1998; Kaulicke 1988: 71,72).

Uhle se centró en la cultura Tiwanaku —o Tiahuanaco, como él la llamaba—, cuyo lugar representativo es Tiwanaku, un Patrimonio Cultural de la Humanidad ubicado en Bolivia; e intentó organizar la cronología peruana en base a esta cultura y la inca. Su investigación se basaba en las excavaciones estratigráficas —que en nuestros días es una metodología estandarizada y reconocida— y en el juicio de que los objetos enterrados en un cementerio deben ser cronológicamente más nuevos que los que se extraigan de los estratos que lo rodean (Rowe 1998: 17).

Hoy en día ya no se puede aceptar íntegramente la teoría de Uhle sobre el rol de Tiahuanaco en la historia peruana, luego de que se descubriera posteriormente la cultura Wari. La cultura Wari tiene como sitio representativo la ciudad de Wari, en el altiplano sureño del Perú, y al parecer tuvo gran impacto en diversas zonas del Perú. Aunque hubiera comunicaciones entre ambas culturas —Wari y Tiahuanaco—, actualmente son consideradas distintas. De cualquier modo, merece elogio su visión de intentar organizar las relaciones cronológicas entre diversas culturas basándose en dos de ellas (Inca y Tiahuanaco).

Finalmente, Max Uhle detectó la existencia de un periodo entre las culturas Tiahuanaco e Inca y otros dos periodos antes de Tiahuanaco, en una aproximación muy similar a la cronología aceptada actualmente (Rowe 1998:17). Los dos periodos anteriores a Tiahuanaco corresponden, por una parte, a culturas como Nazca, Lima y Moche (Mochica), y por otra, abarca culturas más antiguas dependientes de la pesca, identificadas en Ancón y Supe, en la costa central.

El gran afán de Uhle por reconstruir la historia del antiguo Perú se pudo confirmar también en su discurso de inauguración del museo,

cuando el arqueólogo alemán puso énfasis en lo inca y la diversidad cultural preincaica del Perú (Tello y Xesspe 1967: 65-69). La tendencia de la exposición del museo también lo corrobora: el Museo de Historia Nacional, que seguía ubicado en el Palacio de la Exposición, exhibía en el hall de la planta baja, en la zona de la escalera, esculturas de piedra de la cultura preinca Chavín y del altiplano del sur, mientras que en el hall y salas de la primera planta, tenía secciones para los restos arqueológicos de culturas preincaicas como Chimú, Nazca e Ica, además de las épocas colonial y republicana, al igual que los temas relacionados a los indígenas que viven en la selva (Tello y Xesspe 1967: 70-72). La cultura Inca no tenía especial énfasis, o más bien, fue todo lo contrario.

Max Uhle, aparte de clasificar las colecciones y elaborar su inventario, realizó excavaciones en los sitios cercanos a Lima, los de Nazca e Ica en la costa sureña y los del norte del altiplano. Pero la falta de fondos lo obligó ralentizar su investigación y dimitir de la dirección del Museo en 1911, trasladándose a Chile para continuar su investigación.

4. Indigenismo y arqueología

Luego de la dimisión del arqueólogo alemán, en una administración cultural cada vez más confusa, apareció Julio C. Tello, quien había vuelto al Perú luego de tres años de estudios en el exterior. El futuro Padre de la Arqueología Peruana, además de trabajar enérgicamente en el esclarecimiento de las antiguas culturas, sobre la base de los conocimientos y estudios adquiridos en el exterior, emite activamente opiniones sobre la administración cultural. Sugirió al Ministro de Educación el nombramiento del director para la sección de antropología del Museo de Historia Nacional y promovió la elaboración de la normativa que protegiera los patrimonios culturales de excavaciones ilegales. Asimismo, se ocupó de la definición de criterios para la clasificación de los artículos de las colecciones y enfatizó la importancia de las actividades de recolección de artículos, la misión de museos como centros de investigación

y la promoción de conferencias (Tello y Xesspe 1967: 83-99). En 1913, se abrió una nueva sección de arqueología y etnología en el Museo de Historia Nacional —que se convertiría posteriormente en el Museo Nacional de Arqueología y Antropología— y fue nombrado director de la misma. Por su comportamiento reformista, sin embargo, no pudo evitar confrontaciones con las fuerzas conservadoras, y dos años después, cuando llegó a oponerse seriamente al director general del Museo, renunció a su cargo.

Aún dejando atrás el museo, Tello continuó el llamamiento sobre la importancia de la investigación arqueológica y sus esfuerzos se cristalizaron en la reorganización de los museos: el Museo de Historia Nacional se convierte ahora en la sección de historia del Museo Nacional y Luis E. Valcárcel, ilustre historiador indigenista asume su dirección (Tello y Xesspe 1967: 108-113).

Por otra parte, crece el interés por la arqueología entre la sociedad civil, y Víctor Larco Herrera, gran hacendado y filántropo de la costa norte, crea un museo arqueológico bajo el asesoramiento de arqueólogos nacionales e internacionales. En 1924 el Gobierno se lo compra íntegramente y lo llama Museo de Arqueología Peruana, —el actual Museo Nacional de la Cultura Peruana— (figura 5), solicitando a Julio C. Tello que se encargue de la dirección de la nueva institución (Tello y Xesspe 1967: 115-134).

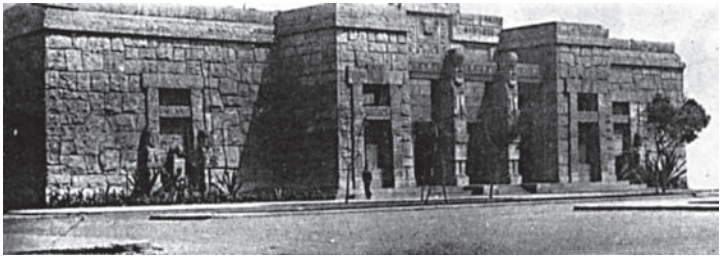


Figura 5. Museo de Arqueología Peruana. *Lafferrer, 1936.*

Estas medidas de fomento arqueológico tienen mucho que ver con la situación social de aquellos años: el 28 de julio de 1921 fue el centenario de la independencia del Perú y el 9 de diciembre de 1924 se cumplieron cien años de la batalla de Ayacucho, el último enfrentamiento campal de la independencia. Es decir, hubo circunstancias que estimularon la exaltación de la gloria nacional y el espíritu patriótico. Además, por aquellas fechas, hubo diversas oportunidades para resaltar la presencia del Perú en el exterior, como el Segundo Congreso Suramericano de Turismo, celebrado en Lima, del 19 al 30 de octubre de 1929, y la Exposición Iberoamericana organizada en Sevilla, España, de octubre de 1929 a julio de 1930, lo cual incrementó la demanda de exhibición de materiales arqueológicos peruanos. Fue un espaldarazo para la arqueología. Especialmente Tello aceptó colaborar con la Exposición Iberoamericana a condición de que le permitiera realizar nuevas excavaciones (Tello y Xesspe 1967: 145-154).

No obstante, existe un trasfondo algo más complejo en torno a la relación entre el fortalecimiento ideológico de la unidad nacional y la arqueología. El indigenismo fue una de las ideologías que influyeron en toda la región y fue la administración de Augusto B. Leguía la que intentó impulsar esta idea en el Perú desde el Estado (figura 6). El indigenismo se conoce como un movimiento que llama la atención sobre la destrucción de la comunidad indígena, actos que no cesaban desde la época colonial, y promueve la subsistencia y conservación de sus tradiciones (Favre 1996).

En el Perú, desde finales del siglo XIX, se incrementaron las actividades económicas con capitales extranjeros en actividades agrícolas como las grandes plantaciones de caña y algodón en la región costera, lo que fomentó la aparición de una nueva burguesía. Sobre todo después de la Guerra del Pacífico, bajo el régimen de la «República Aristocrática», controlada por la oligarquía hacendada, comerciante y financiera, hubo inversiones en nuevos sectores como las industrias textil y minera, construyéndose infraestructuras urbanas e instalaciones de trasporte y

Figura 6. Presidente Augusto Leguía. En el centro, sombrero en mano, en la inauguración del museo que homenajea a Simón Bolívar, evento de la celebración del Centenario de la Independencia. *Álbum Gráfico del Centenario, 1921.*

comunicaciones para la industria exportadora (Basadre 1983). Esto aceleró la dependencia económica del exterior y los indígenas fueron explotados mediante la expropiación de terrenos comunales y el abuso de la mano de obra. Era inevitable que el pueblo indígena, sumido en la penuria, se levantara e iniciara movimientos sociales en diversos puntos del país (Contreras y Cueto 1999: 186-208).

Ante esta situación, el gobierno de Leguía, a pesar de que afirmaba la protección de la comunidad indígena, en realidad quiso promover una política de modernización convencional, ganándose el apoyo de la clase media. Intentó unificar al pueblo peruano, considerando a la sierra, donde viven muchos indígenas, como centro de provisión de la mano de obra o de alimentos para la costa, centro de las actividades industriales (Contreras y Cueto 1999: 186-208). Ante esta situación, el indigenismo se fue diversificando en varias ramas: la aparición, por una parte, del aprismo, que profesa la ideología anti-imperialista, permite el surgimiento de críticas a la dependencia exterior por parte de la

clase media y los trabajadores de la costa; por otro lado, movimientos revolucionarios como el de José Carlos Mariátegui, que sería la base del futuro comunismo peruano, pretende puramente la restauración de la comunidad indígena.

De todas formas, era lógico que el Gobierno necesitara una ideología para la unidad nacional. En este sentido es bastante comprensible que la administración escogiera a Julio C. Tello, de origen indígena, como colaborador. De hecho, fue Augusto Leguía quien ayudó a Tello en sus estudios en el extranjero. Lo que el Gobierno esperaba era que un investigador indígena como Tello exaltara una unidad nacional como la que existió en el país en el Imperio inca.

En realidad, el arqueólogo indígena no se limitó a decir públicamente que estudiar la historia del país a través de la arqueología conduciría a la unidad nacional y la prosperidad futura del país, sino también desarrolló su teoría basada en el indigenismo (Kaulicke 1998:74; Morales 1993:19). Por ejemplo, Tello, al igual que Uhle, investigó las culturas preincaicas, pero no explicó la diversidad geográfica y de estilos mediante la diferencia de grupos étnicos o sus diferentes características étnicas. En cambio, para él las antiguas culturas peruanas se formaron sobre la base de un mismo pueblo y pensó que existía una unidad entre sus idiomas y religiones (Tello 1967: 199, 200). Esto se fundamentaba en que en el Perú se establecieron bases económicas tan importantes como la domesticación de plantas y animales. Fue precisamente Julio C. Tello el primer investigador peruano que explicó desde la arqueología la característica común que tienen las antiguas culturas peruanas, aunque no lo hizo a propósito del Imperio inca. A continuación, se analizará este aspecto.

5. Teoría del origen de la civilización de Julio C. Tello

Como se ha mencionado, Julio C. Tello fue un heredero de la metodología de investigación de Max Uhle, centrándose en la cronología para obtener un panorama histórico del antiguo Perú (Kaulicke 1998: 71-72).

Existió, sin embargo, una gran diferencia entre las investigaciones de los dos arqueólogos: el origen de la civilización. Max Uhle, dentro de la tradición de la arqueología alemana, prefirió hacer un análisis desde el difusionismo. Sobre todo, no quiso asociar directamente a las sociedades complejas que alcanzaron un desarrollo sofisticado como Nazca y Moche —culturas que él mismo identificó en la costa peruana— con otras anteriores inmaduras que dependían de la pesca. Y buscó el origen de esas sociedades complejas en áreas fuera de los Andes: zonas civilizadas de Mesoamérica, como el área maya.

En cambio, el indigenista Julio C. Tello, pese a que sí desarrolló el difusionismo, no intentó buscar su origen en el exterior del Perú (Tello 1942; Kaulicke 1998: 74). En realidad las áreas en que fijó fueron la sierra y la selva amazónica, ubicada al este de la sierra. Como ya hemos visto, para Tello, la agricultura y la ganadería constituyen parte de la base de lo andino, por lo que sería muy natural que dedicara su atención a la sierra y selva. Según su teoría, sería imposible que naciera la agricultura en un área tan seca y que requiere irrigación como la costa, aunque podría llegar hasta la región costera tal cultura desde la sierra, una vez allí consolidada. Por esta razón, se interesó por Chavín de Huántar, yacimiento arqueológico que se encuentra en un valle cercano de la selva.

Chavín de Huántar, Patrimonio de la Humanidad, se ubica en medio de los Andes, pero en una zona que va bajando hacia la ladera oriental. Se trata de un sitio donde se levantan construcciones de piedras con finalidad ceremonial y su interior es un auténtico laberinto de corredores y galerías. Hay plazas hundidas cuadradas y circulares, y constituye uno de los sitios más importantes del país, en cuanto al número de figuras combinadas y esculpidas en piedra: felinos —como jaguares—, serpientes, rapaces y seres humanos.

Julio C. Tello excavó en este sitio y descubrió que era una cultura más antigua que Moche y Nazca, y finalmente desarrolló la hipótesis de que Chavín fue un centro cultural desde el cual se difundió la civilización por todo el Perú. Esto se debe a que se encontraron vasijas, pinturas

murales y piedras esculpidas con motivos similares a los de Chavín, no solo en la costa sino por todas partes del país (Tello 1960; Carrión Cachot 1948: 16, Fig. 7).

Figura 7. Julio C. Tello (izquierda) y Ryuzo Torii, antropólogo japonés, frente al complejo arqueológico Moxeque, de la región del norte en la costa central. Tello lo consideraba como sitio que recibió influencia de la cultura Chavín. *Colección del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.*

El investigador no consideró, sin embargo, el mismo yacimiento de Chavín de Huántar como origen de la civilización. Afirmaba que Chavín fue una cultura de apogeo, tal como muestran su arquitectura o su expresión ideológica (Tello 1960:41). Él mismo no llegó a probarlo antes de su muerte, pero creyó que el origen de Chavín estaría más al este, en la selva (Tello 1960). Su teoría se fundamentaba en que los animales y plantas esculpidos en piedra tenían elementos selváticos y que la costumbre de decapitación (cabeza trofeo), como se puede observar en la figura, se

observaba entre los shuar o jíbaros, pueblo indígena que vive en la selva (Kaulicke 1998: 74).

De modo que el interés del arqueólogo peruano se dirigió, aun en el marco del indigenismo, al origen y proceso de formación de la civilización andina más que a su última manifestación inca. Podría haber sido un procedimiento necesario para refutar a Max Uhle, autoridad simbólica de la arqueología, quien mantenía la teoría de que el origen de las antiguas civilizaciones era Mesoamérica. Para Tello era importante enfatizar que la civilización del Perú era independiente y que no procedía del exterior (Tello 1960; Carrión Cachot 1948: 9-10).

6. Inclinación hacia la cultura Paracas

El interés del arqueólogo por el origen de la civilización se observa incluso en las excavaciones realizadas después de asumir la dirección del Museo de Arqueología Peruana. Por aquel entonces, pensaba que la colección del museo no serviría para una definición cronológica, pues sus procedencias no eran claras. Por ello, le urgía una nueva recolección de datos con información académica. A lo largo de ese trabajo, invirtió grandes energías en el esclarecimiento de las culturas en la península de Paracas, en la costa central y más al sur, en el valle de Nazca. Escogió cementerios como objeto de estudio y extrajo de ellos un gran número de fardos funerarios (Carrión Cachot 1948: 11-13).

Su apego a los cementerios y momias era notorio. Como se ha mencionado, cuando recibió la solicitud de colaborar en la exhibición en la Exposición Iberoamericana, el director del Museo de Arqueología Peruana logró que el Gobierno le concediera ayuda económica para la investigación a cambio de dicha colaboración (Tello y Xesspe 1967:158,159).

Lo que realizó Tello con estos fondos no fue investigar yacimientos incaicos, sino hacer excavaciones en Paracas y Nazca. De Paracas extrajo más de cuatrocientos fardos funerarios y en Nazca investigó más

de quinientas tumbas. Parte de los resultados de estos estudios fueron presentados en la Exposición. Uno de los motivos del investigador podría haber sido la adquisición de tejidos de excelencia a nivel nacional, pero se atisba en esto su fuerte voluntad de descubrir una cultura costera como Paracas, mucho más antigua que la cultura Inca, que ni siquiera llegó a conocer Max Uhle. También era probable que se sintiera atraído por estos estudios para conseguir una abundante información primaria, ya que, desde que era estudiante, Tello tuvo gran interés por temas de antropología física como la trepanación y las deformaciones de cráneo que efectuaron los Paracas (Espejo Núñez 1959: 25-27).

Vemos la misma tendencia en su comportamiento en el Segundo Congreso Suramericano de Turismo: en el programa oficial del Congreso se incluyó la visita al Museo de Arqueología Peruana y, aprovechando esta oportunidad, se expuso a la cultura Paracas por primera vez. Pese a que el espacio de exposición era elemental, con paredes y techos de calamina y puertas y vitrinas sencillas, las delegaciones que la visitaron mostraron gran interés. Una vez terminada la Exposición Iberoamericana, las vitrinas especiales de fabricación alemana que se usaron en ella fueron transferidas al Museo de Arqueología Peruana (Tello y Xesspe 1967: 152,168). Un artículo publicado posteriormente se refiere a este museo y describe los artefactos excavados en Paracas exhibidos en su sala principal (Lafferrer 1936).

El énfasis a la cultura Paracas en el Congreso Sudamericano no se limitó a la exposición. El mayor evento para las delegaciones oficiales fue la apertura de un fardo funerario Paracas, como último espectáculo del programa (*El Comercio* 22/10/1929). Se fue quitando la tela que cubría a la momia delante de las delegaciones latinoamericanas, quienes aplaudieron dicho evento (figura 8). Aunque no se ha confirmado si se llevaron a cabo, durante el Congreso se preparaban algunas excursiones opcionales como viajes en tren a las ciudades del altiplano central, La Oroya y Huancayo, y visitas a sitios arqueológicos en la península de Paracas (*La Crónica* 19/10/1929, claro reflejo de las ideas de Julio C. Tello.

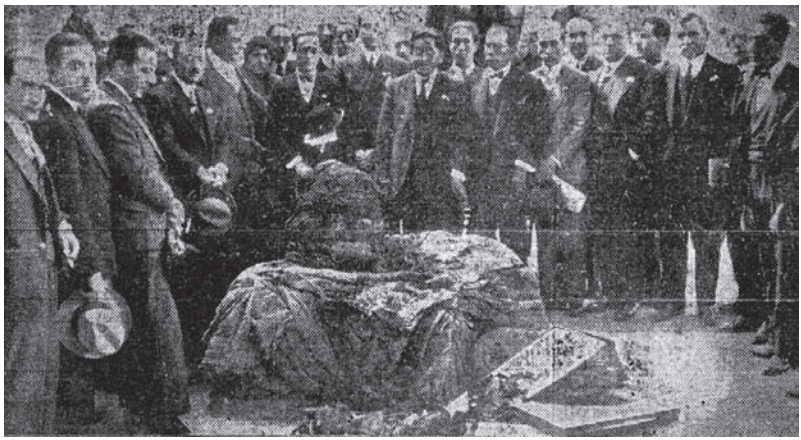


Figura 8. Los delegados al Segundo Congreso Suramericano de Turismo en una visita al Museo Nacional de Arqueología. El doctor Tello está frente a un fardo funerario en el instante previo a ser descubierto. *La Prensa,* 30 de octubre de 1929.

En cambio, hubo poca atención a la cultura Inca, aunque en una reunión preparatoria celebrada unos meses antes del Congreso, Tello mencionó la potencialidad de Pachacámac, sitio usado por los incas, como uno de los posibles recursos turísticos. Destacó la bibliografía sobre el yacimiento escrita por los conquistadores españoles y que podría convertirse en un destino turístico apropiado, por su cercanía a la ciudad de Lima, y agregó que era necesaria su conservación y restauración para la promoción del turismo (*El Sol* 4/5/1929). Además, Pachacámac fue escogido como uno de los posibles lugares a visitar antes de llegar a Paracas, destino final de la excursión opcional. De todas formas, en aquella época ya se sabía de la presencia de culturas preincaicas en Pachacámac, por lo que queda la duda de que Tello hablara de dicho sitio en la reunión preparatoria con el fin de resaltar la civilización incaica. De cualquier modo, tiene mayor relevancia su posición de colocar la cultura Paracas en el primer plano en el Congreso de Turismo.

Entonces, ¿Julio C. Tello no tendría ningún interés por la cultura Inca? En realidad, al contrario. Realizó diversos estudios sobre el

Imperio inca, publicó ensayos y promovió su investigación (Tello 1939). Su metodología, sin embargo, fue diferente a la que él mismo empleó para investigar otras culturas antiguas: dependió de las crónicas, como lo hacen los historiadores actuales. Como indica Peter Kaulicke, mientras Max Uhle intentó acercarse a la civilización Inca exclusivamente mediante la metodología arqueológica, Julio C. Tello dio mayor importancia a la literatura (Kaulicke 1998: 71). En otras palabras, será difícil decir que contribuyó como arqueólogo a la formación de la imagen de la cultura Inca, pero no se podrá negar la posible contribución de la información sobre la historia del Imperio inca que emitía Tello como líder del mundo arqueológico. A pesar de que el interés arqueológico de Julio C. Tello no estuvo dirigido a la cultura Inca, no es que en aquellos momentos no hubiera ningún estudio arqueológico sobre el Imperio: Hiram Bingham, historiador norteamericano descubrió Machu Picchu, «la ciudad perdida incaica», en 1911 y el año siguiente excavó en dicho sitio bajo la primera autorización del gobierno en la historia de la política cultural peruana. Esto parece suscitar el interés general por el Imperio inca (D'Altroy 2002: 21,22).

En los años treinta y cuarenta se inician las excavaciones de arqueólogos peruanos en la capital incaica Cusco y sus alrededores. Los objetos de esos estudios son sitios monumentales como Saqsawaman, y se intenta documentar los restos excavados y organizar la cronología peruana hasta entonces intacta. Entre estos investigadores destaca Luis E. Valcárcel, antropólogo peruano muy conocido como uno de los líderes de la corriente indigenista (Valcárcel 1934). No obstante, habrá que decir que sus actividades fueron menos llamativas que las de Julio C. Tello, quien intentó atraer el interés por las antiguas culturas peruanas no incaicas aprovechando cualquier oportunidad de realzamiento de la gloria nacional.

7. Restos arqueológicos en el marco del arte moderno occidental

En los capítulos anteriores hemos visto la arqueología peruana dentro de la sociedad de su propio país. En este vamos a analizarla en el marco de la política o tendencia académica de la comunidad occidental. El fuerte apego a los datos respaldados por una evidencia coherente es una postura de investigación que mostraron tanto Julio C. Tello como Max Uhle y tiene relación con los cambios en la metodología de investigación en los círculos académicos occidentales. En aquellos tiempos, el interés pasó de un simple ordenamiento de las culturas en base al evolucionismo hacia el estudio de comportamientos humanos y cambios sociales. Por ello, en el mundo arqueológico también se irá abandonando la metodología que dependía básicamente de una voluminosa y simple recolección de datos, método que se aplicaba cuando había un culto absoluto a los materiales sin tomar en cuenta el contexto en que ellos eran encontrados (Stocking 1985: 8).

Este cambio de metodología alejó de las investigaciones de los arqueólogos un gran número de materiales de procedencia desconocida conservados en los museos, al mismo tiempo que propició la interpretación de esas colecciones desde una nueva perspectiva, desde la historia de arte (Boone 1993: 331-334). Este fenómeno se sincroniza con el boom del primitivismo de principios del siglo XX en el arte occidental. Algunos artistas que quieren librarse del arte moderno occidental se inspiran en las comunidades primitivas u obras artísticas de las comunidades prehistóricas, y comienzan a adquirir esas «obras». Como resultado de ello, los museos en los países occidentales organizan con más frecuencias exposiciones de artes antiguas, con títulos como «Arte del Antiguo Perú» o «Arte Precolombino», y al mismo tiempo aparecen mayor número de intermediarios y coleccionistas de «antigüedades» (Coe 1993).

Esta corriente fue notable, especialmente en Estados Unidos, debido a la maduración del panamericanismo o concepto del hemisferio occidental iniciado desde el siglo XIX. El principio de no–intervención, proveniente de la doctrina Monroe, estimuló la unidad interna del

continente americano. Entrado el siglo XX ya estaba consolidada la idea de que todos los países americanos tenían una base común en tres aspectos: entorno geográfico aislado, organización política y derechos humanos (Barnet-Sanchez 1993: 178-182). En este contexto, Estados Unidos realizó inversiones y asistencia en los ámbitos económico y cultural, fomentando una política de buena vecindad con los países latinoamericanos. Fundaciones como la Rockfeller y Solomon R. Guggenheim realizaron activamente apoyos culturales, y Nelson Rockfeller, conocido incluso como coleccionista, brindó asistencia financiera a Julio C. Tello en los trabajos de conservación de momias de Paracas (Tello y Xesspe 1967: 213-217). Como compensación, Rockfeller le pidió al investigador peruano la donación de cuatro fardos funerarios Paracas al Museo Metropolitano de Arte. Es bastante fácil entender esto si se entiende la tendencia de la época en la que los restos arqueológicos se consideraban objetos de arte. En ese sentido, mientras la arqueología peruana funcionaba como herramienta ideológica para sostener su Estado–nación, lo que la sostenía eran los propósitos políticos estadounidenses o el concepto de arte antiguo formado en el Occidente y sus mercados.

8. La arqueología en la investigación de la cultura Inca

Al contemplarse el panorama histórico de la arqueología peruana, se observa un proceso peculiar de formación del autorretrato del país: surge primero un interés económico por las antiguas culturas y luego la negación de las mismas en la época colonial; después, durante la Independencia, la arqueología se sostiene mediante el creciente interés occidental por las culturas antiguas del Perú; y en los primeros años del siglo XX, tras la derrota del Perú en la Guerra del Pacífico, se resalta la función de la arqueología como herramienta para la unidad nacional, política imprescindible para fomentar el capitalismo moderno. También hemos visto una delicada repercusión de propósitos políticos de la sociedad occidental y los cambios en la antropología y arqueología.

El indigenismo debería haber tenido una estrecha relación con la arqueología, pero hubo pocos rastros de relevancia selectiva de la civilización Inca. Mientras tanto, en México se fomentaba en forma activa el indigenismo y la unidad nacional bajo el estandarte de la civilización Azteca, pueblo indígena conquistado por los españoles, al igual que la Inca. Por consiguiente, si se compara con dichos movimientos mexicanos, la unidad nacional peruana parece quedar desenfocada. Por ello, en el Perú se puso mayor énfasis en otras actividades, como la definición de la cronología, el esclarecimiento del origen de la civilización y el estudio de diversas culturas preincaicas, sin que la arqueología ocupara necesariamente una posición principal dentro de la investigación del Imperio inca. Más bien, esta actividad quedó rezagada y fue la historiografía el área que asumió el esclarecimiento de la cultura Inca, mientras que la arqueología se ocupó principalmente de los tiempos preincas.

Aunque no se ha referido en este artículo, en los años sesenta esta situación cambia: surgen objeciones a la investigación basada en la literatura y en el enfoque casi exclusivo al Cusco y el interés se va dirigiendo a temas como la diversidad de administraciones locales del Imperio inca. Al iniciarse el trabajo conjunto entre la arqueología y la investigación de la literatura escrita por los visitadores en los primeros años de la época colonial (Morris y Thompson 1985), se despierta una mayor conciencia sobre la importancia de la arqueología para aclarar la visión general de los gobiernos locales. No obstante, la diversidad en las administraciones locales del Imperio fue tan compleja que esta tendencia no parece haber tenido una repercusión inmediata en la imagen de los incas que tenía el pueblo en general, independientemente del impacto que recibiría en el mundo académico.

Como se tratará en otros artículos posteriores, habrá que destacar la política cultural de la administración de Alejandro Toledo, del 2001 al 2006, considerado como nuevo indigenista. Nada más asumir el cargo, el primer Presidente de la República de origen indígena hizo varias veces menciones sobre la necesidad de resaltar los vínculos con la civilización

Inca y llevó a cabo una investigación sobre el sistema de Caminos del Inca —*Qhapaq Ñan*— con una participación de arqueólogos sin precedentes, bajo la dirección del Instituto Nacional de Cultura. Además, se incrementaron las investigaciones de los sitios arqueológicos pertenecientes a la cultura incaica, sobre todo en la zona del Cusco. Por lo tanto, no se podrá descartar el futuro impacto de la arqueología incaica en la formación del autorretrato del Perú. Si surgiera en el Perú el fenómeno «glocal», en paralelo al global, podrían fomentarse en ese proceso las condiciones para aumentar la relevancia de la civilización Inca.

Bibliografía

Bancroft, Hubert H.
1893 *The Book of the Fair: An Historical and Descriptive Presentation of the World's Science, Art, and Industry, as Viewed through the Columbian Exposition at Chicago in 1893*. Chicago: The Bancroft Company, Publishers.

Bandelier, Adolph F.
1969 [1910] *The Islands of Titicaca and Koati*. New York: Kraus Reprint Co.

Barnet-Sanchez, Holly
1993 «The necessity of Pre-Columbian art in the United States: Appropriations and transformations of heritage, 1933-1945». En E. H. Boone (editor) *Collecting the Pre-Columbian Past*, pp.177-207. Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Basadre, Jorge
1983 *Historia de la República del Perú 1822-1933.* Lima: Editorial Universitaria.

Boone, Elizabeth Hill
1993 «Collecting the Pre-Columbian past: Historical trends and the process of reception and use». En E. H. Boone (ed.) *Collecting the Pre-Columbian Past*, pp. 315-350. Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Carrión Cachot, Rebecca
1948 *Julio C. Tello y la arqueología peruana*. Lima: Tipografía Peruana.

Clifford, James
1988 *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.

Coe, Michael D.
1993 «From *huaquero* to connoisseur: The early market in Pre-Columbian art». En E. H. Boone (editor) *Collecting the Pre-Columbian Past*, pp. 271-290. Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Contreras, Carlos y Marcos Cueto
1999 *Historia del Perú contemporáneo*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

D'Altroy, Terence N.
2002 *The Incas*. Malden: Blackwell Publishers.

Espejo Núñez, Teófilo
1959 *Formación universitaria de Julio C. Tello*. Lima: Editora Médica Peruana S.A.

Favre, Henri
1996 *El Indigenismo*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Hinsley, Curtis M.
1993 «In search of the New World classical». En E. H. Boone (editor) *Collecting the Pre-Columbian Past*, pp. 105-121. Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Kaulicke, Peter
1997 *Contextos funerarios de Ancón: Esbozo de una síntesis analítica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
1998 «Julio C. Tello vs. Max Uhle en la emergencia de la arqueología Peruana». En P. Kaulicke (editor) *Max Uhle y el Peru Antiguo*, pp.69-82. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Lafferrer, H.
1936 «Una visita al Museo Arqueológico». Revista *Turismo* 107: 19-22.

Markham, Clement R.
1856 *Cusco: A Journey to the Ancient Capital of Peru with an Account of the History, Language, Literature, and Antiquities of the Incas*. London: Chapman and Hall.

Middendorf, Ernst W.
1973[1893-1895] *Perú: Observaciones y estudios del país y sus habitantes durante una permanencia de 25 años*, 2 vols. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Morales, Daniel
1993 *Historia arqueológica del Perú*. En C. Milla Batres (editor), *Compendio Histórico del Perú* I. Lima: Editorial Milla Batres.

Morris, Craig y Donald E. Thompson
1985 *Húanuco Pampa: An Inca City and its Hinterland*. London: Thames and Hudson.

Prescott, William
1847 *History of the Conquest of Peru*. New York: Harper.

Ravines, Roger
1984 «La conservación del patrimonio arqueológico del Perú». *Revista Peruana de Cultura* 2: 171-210.
1989 *Introducción a una bibliografía general de la arqueología del Perú 1860-1988*. Lima: Editorial Los Pinos E.I.R.L.

Rowe, John H.
1998 «Max Uhle y la idea del tiempo en la arqueología americana». En P. Kaulicke (editor) *Max Uhle y el Peru Antiguo*, pp.5-21. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Seki, Yuji
1999 *El consumo de arqueología en la época moderna peruana: Establecimiento de museos nacionales y encubrimiento de etnicidad* (en japonés). MinpakuTsushin 85: 71-85. Osaka: Museo Nacional de Etnología.

Shelton, Anthony Alan
1995 «Dispossessed histories: Mexican museums and the institutionalization of the past». *Cultural Dynamics* 7 (1): 69-100.

Small, Inigo
1878 *L'Exposition Péruvienne. L'Exposition de Paris (Journal Hebdomadaire)* 26: 206-207.

Squier, George E.
1877 *Peru: Incidents of Travel and Exploration of the Land of the Incas*. New York: Harper and Brothers, Publishers.

Stocking, Jr., George W.
1985 «Essays on museums and material culture». En G. W. Stocking Jr. (editor) *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*, pp. 3-14. Madison: University of Wisconsin Press.

Tello, Julio C.
1939 *Las primeras edades del Perú por Guamán Poma: ensayo de interpretación*. Lima: Museo de Antropología.
1942 «Origen y desarrollo de las civilizaciones prehistóricas andinas». En *Actas y trabajos científicos del XXVII Congreso Internaciona de Americanistas*, *Lima 1939*, I: 689-720. Lima.
1960 *Chavín: Cultura matriz de la civilización andina, Primera parte*. Lima: Publicación *Antropología* del archivo «Julio C. Tello» de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
1967 *Páginas escogidas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Tello, Julio C. y Toribio Mejía Xesspe
1967 «Historia de los museos nacionales del Perú, 1822-1946». *Arqueológicas* 10: 1-268.

Tschudi, J. J. Von
1847 *Travels in Peru, during the Years 1838-1842, on the Coast, in the Sierra, across the Cordilleras and the Andes, into the Primeval Forests.* London: David Bogue.

Valcárcel, Luis Eduardo
1934 «Sajsawaman redescubierto». *Revista del Museo Nacional* III (1-2): 3-36.

Wiener, Charles
1993[1880] *Perú y Bolivia*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Zevallos Quiñones, Jorge
1994 *Huacas y Huaqueros en Trujillo durante el Virreynato (1535-1835).* Trujillo: Editora Normas Legales.

ALGUNOS ASPECTOS RITUALES EN LA *SUMA Y NARRACIÓN DE LOS INCAS*

FUJII, Kii

1. Introducción

Los documentos más utilizados para estudiar el Tahuantinsuyu son las crónicas escritas por los españoles o europeos y estas son los documentos históricos que nos ofrecen un aspecto general del Tahuantinsuyu. Sin embargo, en las crónicas se refleja la imagen ideal de Estado o las normas desde el punto de vista cusqueño, motivo por el cual, para complementar los datos obtenidos en ellas, se empezaron a utilizar algunos documentos regionales como los documentos administrativos del gobierno colonial, los pleitos, las actas notariales, los documentos eclesiásticos de evangelización, etcétera. De esta manera, los estudios de la historia de culturas como el Tahuantinsuyu pertenecen al campo de la etnohistoria, estudios basados en el método y teoría de la antropología cultural (Kumai 1998: 76-77). De otro lado, los datos sobre el Tahuantinsuyu o Imperio de los incas no siempre concuerdan; en muchos casos son fragmentarios y contradictorios de acuerdo a los distintos cronistas. Por lo tanto, tomando en consideración estas limitaciones, es indispensable estudiar exhaustivamente cada dato o información cuando se utilizan las crónicas como documentos históricos para dilucidar la naturaleza del Estado incaico (Kumai 2002: 222).

En este trabajo trataremos la crónica titulada *Suma y narración de los Incas*, de Juan Diez de Betanzos (1519?-76). En ella encontramos diferentes e importantes temas que llaman la atención: la presencia de otro Inca llamado *urin*, la fiesta llamada *Purucaya*, la guerra entre Huáscar y Atahualpa, las ordenanzas de los incas, entre otras descripciones.

Desde que salió a la luz la versión completa de la crónica de Betanzos (aunque existen diversas críticas sobre la poco esmerada edición), diversos investigadores han realizado estudios sobre esta nueva versión de la crónica. Por ejemplo, Liliana Regalado analiza minuciosamente el antagonismo de las panacas, el proceso sucesorio de los incas y el significado de sucesión, basando sus argumentos en la *Suma y narración de los incas*, y observa la diarquía del Tahuantinsuyu a partir del reinado de Pachacuti, desarrollando el planteamiento de María Rostoworowski (Regalado 1996: 57-76, 79-100). Por otra parte Franklin Pease considera la crónica de Betanzos como uno de los documentos históricos primordiales sobre todo para revelar los aspectos sociopolíticos del Tahuantinsuyu, resaltando la existencia de Inca *hanan* y el Inca *urin* y la rivalidad entre dos hermanos de padre, Huáscar y Atahualpa (Pease 1995: 227-243).

Sin embargo, nos parece que hace falta un estudio sistemático de la crónica de Betanzos, y que quedan temas por profundizar. De este modo, nos enfocaremos especialmente en algunos aspectos rituales en la *Suma y narración de los incas*, tomando en cuenta la tendencia de investigación anteriormente mencionada.

2. Los rituales en la sucesión incaica a partir del reinado de Pachacuti

Cuando analizamos los rituales que se relacionan con el procedimiento sucesorio de los incas en la *Suma y narración de los incas*, aplicando la teoría que desarrolló José Luis Martínez[5], destacan ciertos elementos

[5] Martínez Cereceda, José Luis. *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995, pp. 47, 51-55.

comunes tales como el otorgamiento del símbolo de trono, la borla, el matrimonio ritual con la *coya* y el reconocimiento por la nobleza incaica. En particular, en cuanto al matrimonio con la *coya* en el proceso sucesorio, se escoge a una de las esposas del Inca o a una nueva mujer como *coya*, y los rituales matrimoniales se llevan a cabo después del otorgamiento de la borla (Betanzos 1987[1551-57]: 127, 131). Nuestro cronista describe detalladamente estos rituales, que requerían ayunos y sacrificios no solamente de ganado sino también de niños y niñas, y que se celebraron con solemnidad según sus usos y costumbre (Betanzos 1987[1551-57]: 84-85, 131). De este modo se entiende que el matrimonio con la *coya* fue un acto indispensable e importante en la sucesión incaica. Tomando en consideración que el sucesor después de recibir la borla fundaba su propia *panaca*, separándose de la anterior a la que pertenecía, el matrimonio con la *coya* no puede ser otra cosa que un punto de partida para reorganizar la elite incaica, pues desde ese momento el Inca se veía obligado a reconstruir las relaciones con la nobleza cusqueña (Rostoworowski 1988: 143, Regalado 1996: 46-48).

3. La fiesta llamada *Purucaya*

Según nuestro cronista, Inca Yupanqui (Pachacuti) fue quien constituyó y ordenó la fiesta del *Purucaya*[6], primero para su muerte y después para que se la realice en el fallecimiento de cada Inca. La crónica de Betanzos nos revela que esta ceremonia sagrada formaba parte de la sucesión incaica, dado que el sucesor se encargaba de organizar y llevar a cabo el *Purucaya* en la muerte de su antecesor.

---

[6] Según Betanzos, «[…] es verdad que yo vi hacer esta fiesta en la ciudad del Cusco donde a un año que Paulo murió por él […]» (1987[1551-57]: 146). Pedro de Cieza de León también describe «Y esto los que hallaron en el Cusco el año de mill y quinientos y çinquenta verían lo que allí pasó sobre las onras de Paulo, quando le hizieron su cavo de año, […] yo me hallé presente y, çierto, era para consibir admiraçión» (1986[1550]: 98-99).

Examinemos los casos que encontramos en la *Suma y narración de los incas*, en el orden indicado debajo:

1. La ordenanza de Inca Yupanqui sobre la fiesta del *Purucaya;*
2. Los casos de los Incas: Inca Yupanqui, Yamqui Yupanqui, Túpac Inca Yupanqui, Huayna Cápac;
3. El caso de la *coya* Mama Ocllo.

Para poder desarrollar nuestro trabajo, necesitamos en primer lugar —antes de entrar al estudio de los respectivos casos de los incas— revisar los rituales que Betanzos describe con todo detalle en los capítulos 30 y 31 de la primera parte, cuando Inca Yupanqui dispuso el *Purucaya* para él mismo y sus sucesores.

En segundo lugar, analizaremos dicha fiesta desde el caso de Inca Yupanqui hasta el de Huayna Cápac y nos enfrentaremos al caso excepcional de Huayna Cápac. Los dos hermanos de padre Huáscar y Atahualpa cumplieron el *Purucaya* en el Cusco y en Quito, lo cual implica que se realizaron dos veces los funerales tras el fallecimiento del Inca.

A continuación, nos llama la atención el caso de la *coya* Mama Ocllo, aunque no hay más referencia de esta fiesta que se organizó para otra *coya*. De aquí se desprende que había la posibilidad de que se llevaran a cabo los rituales no solamente para los incas sino también para las *coyas*, o que existiera algún tipo de jerarquía dentro de las *coyas* y que se cumpliera el *Purucaya* dependía de las circunstancias. De todas maneras, para profundizar este punto, se necesita investigar y entender el rol que desempeñaban las *coyas*. Lamentablemente los cronistas mostraron más interés por los incas o la sucesión incaica y faltan los datos acerca de las *coyas*.

3.1. La ordenanza de Inca Yupanqui sobre la fiesta del *Purucaya*

Según Betanzos, fue Inca Yupanqui quien dejó dispuesta la fiesta del *Purucaya*, la cual se tenía que realizar durante un mes en la ciudad del

Cusco y en otros lugares al cumplirse un año de la muerte del Inca (1987[1551-57]: 145). Antes de celebrarse el *Purucaya*, durante quince días, todos los señores y señoras del Cusco debían visitar los lugares donde había estado el Inca y relatar los hechos llevando objetos personales del difunto.

> […] el primer día que comenzasen que saliesen todos los del Cusco hechos sus escuadrones ansi hombres como mujeres embadurnados los rostros con una color negra y que fuesen a los cerros de entorno de la ciudad e ansi mismo fuesen a las tierras do él sembraba y cogía y que todos ansi anduviesen llorando y que cada uno y cada una destos que trujesen en las manos las ropas de su vestir y arreos de su persona y armas con que peleaban y que llegados que ansi fuesen todos ellos en las partes do se paró y sitios do se sentó cuando el vivía y andaba por allí que le llamasen a voces y le preguntasen donde estaba y que le relatasen allí sus hechos y que cada uno de ellos hablase con la cosa que tuviese en las manos suya que si tenía alguna camiseta que dijese ves aquí el vestido que te vestías y según que fuese el vestido que si era el que se vestía en las fiestas que ansi lo dijese y si eran armas con que peleaba que dijesen ves aquí tus armas con que venciste y sujetaste tal provincia y tantos caciques que eran señores dellas y ansi por el consiguiente le relatasen y dijesen lo que hacía cuando vivo era con cada cosa que en las manos trajese y que esto habían de hacer quince días desde la mañana hasta la noche por los ceros y tierras y casas y calles de toda la ciudad […] (Betanzos 1987 [1551-57]: 145).

Acabados estos días previos, la fiesta del *Purucaya* empieza con un espectáculo, en el que cuatro hombres salen a la plaza, cada uno acompañado de diez mujeres, representando los enemigos en las guerras que tuvo el Inca (Betanzos 1987[1551-57]: 146). Después, nuestro cronista explica otro momento de los funerales:

> […] saliesen dos escuadrones de gente de guerra uno de la gente de Hanan Cuzco y otros de Hurin Cuzco y que el un escuadron saliese por la una parte de la plaza y el otro por la otra que batallasen y que

> se mostrasen vencidos los de la gente de Hurin Cuzco y vencedores los de Hanan Cuzco significando las guerras que el señor tuvo en su vida y que esto acabado su llanto todos los señores del Cuzco asidos por las manos en el cual llanto dijesen en alta voz y relatasen sus victorias y grandezas […] (Betanzos 1987 [1551-57]: 146).

También se mencionan los sacrificios y el gran consumo de excedentes:

> […] en la cual plaza estuviese hecho un gran fuego en el cual echasen todas aquellas vestiduras y cosas y traerán luego allí mil ovejas vestidas con sus vestimentas de todos colores y allí en aquel fuego me serán sacrificadas y luego traerán otras dos mil ovejas sin vestimenta las serán degolladas y a mí ofrecidas y carne destas será repartida entre todos los de la ciudad que por mi han hecho sentimiento y luego traerán otros mil corderos y en aquel fuego me serán sacrificados y otros tantos me sacrificarán en toda la ciudad en mis casas do yo he dormido y en las demás partes y lugares do yo haya estado quemándolos en fuegos en cada parte destas y ansi mismo traeran mil muchachos y muchachas y serme han enterrado en los lugares y sitios en do yo dormía y me solía holgar y recrear y esto hecho todo mi servicio de oro y plata será metido debajo de tierra conmigo y en mis casas y todo mi ganado y depósitos será quemado en las partes do yo le tuviese […] (Betanzos 1987 [1551-57]: 146).

Finalmente la fiesta del *Purucaya* había de culminar con el acto del sucesor: «[…] el nuevo señor hiciese de su cuerpo un bulto y lo tuviese en su casa do todos le reverenciasen y adorasen […]» (Betanzos 1987 [1551-57]: 147-148).

Ahora bien, Betanzos no es único cronista que describe esta ceremonia, otros cronistas también dejaron referencias. Por ejemplo, según Pedro de Cieza de León (1521?-54), «[…] grande es el preparamiento que se hazía para enterrar a uno destos reyes y generalmente en todas las provincias le lloravan y en muchas dellas se tresquilavan la mugeres, çiniéndose sogas de esparto; y al cavo del año se hazían más lamentaciones y sacrifiços jentílicos […]» (1986 [1550]: 98). Por otra parte,

Pedro Sarmiento de Gamboa (1532-92) describe «[…] y luego mandó (Pachacuti) hacer grandes fiestas y representaciones de la vida de cada inga. Turaron (*sic*) estas fiestas, a que llamaron *purucaya*[7], más de cuatro meses. Y hizo grandes y suntuosos sacrificios a cada cuerpo de inga al cabo de la representación de sus hechos y vida […]» (1943 [1572]: 177).

3.2. Los casos de los incas

Revisando la fiesta llamada *Purucaya* desde el caso de Inca Yupanqui hasta el de Túpac Inca Yupanqui, cada sucesor sigue la ordenanza de Inca Yupanqui y hallamos algunos elementos en común. Por ejemplo, en todos los casos el *Purucaya* se realizó en Cusco y se hizo el bulto de Inca muerto de las uñas y cabellos que se cortaban en su vida.

Sin embargo, en el fallecimiento de Huayna Cápac los hermanos de padre Huáscar y Atahualpa disputaron el trono y cada uno puso el procedimiento sucesorio en obra. Mientras Huáscar cumplió una serie de los rituales requeridos para la sucesión en Cusco —de una manera concreta recibe la borla, celebra el *Purucaya* y manda hacer muchos bultos (Betanzos 1987 [1551-57]: 207-208)—, Atahualpa también hace lo mismo en Caranqui (Quito) —empezando con el *Purucaya*, hace dos bultos, después de construir una casa real, se ejecutan la entrega de borla y el matrimonio con la *coya* (Betanzos 1987 [1551-57]: 209, 220-221).

Además Betanzos nos cuenta que «[…] los demás capitanes juntáronse en su acuerdo eligieron por Ynga y señor a un hijo de Mango Ynga el cual era de edad de diez años y llamáronle Saire Topa Yupangue y esto hecho luego comenzaron sus llantos y sacrificios por la muerte del Ynga y en fin del año hicieronle la fiesta de *Purucaya*[8] y enterraron su cuerpo y hicieron bulto de sus uñas y cabellos que en su vida se cortaba bien ansi como eran hechos los bultos de sus pasados y pusiéronlo con los bultos que él allí tenía consigo […]» (1987 [1551-57]: 307).

---

[7] La cursiva es nuestra.

[8] La cursiva es nuestra.

De esta manera, uno de los objetivos más importantes del *Purucaya* fue consagrar al Inca fallecido haciendo sus bultos y el nuevo gobernante o el sucesor establecía o reconfirmaba las relaciones sociales con los curacas de grupos étnicos a través de estos rituales, si nos fundamos en la descripción de Betanzos «[…] enviasen a toda la tierra y que de todas las provincias y pueblos tornasen a traer de nuevo todo lo necesario para el servicio del nuevo señor ansi de oro como de plata como de ganados y ropa y de los demás menesteres fuesen tornados a henchir y reparar todos los depósitos que por su fin y muerte habían sido vaciados para los sacrificios y cosas que ansi mandaba que se hiciese y que fuesen tan abundantes […]» (1987 [1551-57]: 149).

3.3. El caso de la *coya* Mama Ocllo

Túpac Inca Yupanqui ordenó diferentes cosas para la fiesta de *Purucaya* de su mujer Mama Ocllo, la madre de Huayna Cápac. Entre otras, se destaca: «[…] después de sus días que le hiciesen bulto de oro y que le hiciesen la fiesta de *Purucaya* con todas sus solemnidades y sacrificios […]» (Betanzos 1987 [1551-57]: 177).

Tras el fallecimiento de Mama Ocllo, siguiendo el mandamiento del padre Túpac Inca Yupanqui, Huayna Cápac dijo a los señores del Cusco: «[…] quería ir a comprar coca y ají a la provincia de Chinchasuyo para de vuelta hacer la fiesta de *Purucaya* a su madre […] quería ir a comprar los bastimentos para la fiesta de su madre y que ellos tuviesen cuidado de enviar al Collao ansi mismo a comprar por su parte proveimientos […]» (Betanzos 1987 [1551-57]: 189-190).

Huayna Cápac salió del Cusco llevando cien mil hombres de guerra y llegó hasta la provincia de los chachapoyas, a los que hizo la guerra durante tres años, para después volver al Cusco. Allí organizó la fiesta del *Purucaya* por su madre y mandó: «[…] que saliesen ciertas mujeres hilando oro fino con husos de oro y vasos de oro y que fuesen echando de los cantarillos de oro chicha en los vasos como que le daban al Inga y

que esta semejase a su madre cuando daba de beber a su padre Topa Inga Yupangue y que ansi mismo saliesen otras mujeres con ollas pequeñas de oro y cucharas de oro y con unos platos y escudillas de oro y que estas imitasen a su madre cuando daba de comer a su padre […]» (Betanzos 1987 [1551-57]: 190).

Acabadas las ceremonias y sacrificios que acostumbraban hacer, hicieron un bulto de Mama Ocllo y lo pusieron en su casa (Betanzos 1987 [1551-57]: 190).

Aunque disponemos de pocas informaciones para esclarecer este tema, podríamos considerar que este fue un caso especial, aunque también indica la posibilidad de que se celebrara el *Purucaya* tanto para los incas como para las *coyas*[9].

4. Conclusión

Se ha cuestionado la fuente de información de la *Suma y narración de los incas*, señalándose que los informantes de Betanzos fueron miembros de la *panaca* de Inca Yupanqui y que el cronista alabó el linaje de su esposa doña Angelina (Cuxirimay Ocllo) con el fin de adquirir algunos derechos personales[10].

Mas allá de ello, como menciona Betanzos, el nuevo Inca, al asumir el trono a través de ciertos rituales —en especial la distribución de excedentes y el intercambio de mujeres, tenía que modificar, cambiar o confirmar las relaciones con las panacas y también las relaciones sociales con los curacas

---

[9] Según Betanzos, «[…] de allí quedó esta costumbre que cuando algún señor o señora moría luego iban a comprar los proveimientos para la fiesta de Purucaya […]» (1987 [1551-57]: 189).

[10] Nowack, Kerstin. «Las intenciones del autor: Juan de Betanzos y la Suma y narración de los Incas». *Revista Andina*, Nº 34, Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2002, pp. 47-64 y Domínguez Faura, Nicanor José. «Dos breves notas sobre el cronista Juan Díez de Betanzos». *Revista Andina*, año 16, Nº 1, julio, Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1998, pp. 211-224.

de grupos étnicos que estaban bajo su dominio. Por ello, luego de los rituales sucesorios el Inca emprendía las conquistas, reconquistas, o visitas. En la *Suma y narración de los incas* abundan datos sobre la reciprocidad y se observa que los incas, a partir del reinado de Inca Yupanqui, se desvelaban por mantener buenas relaciones con diferentes grupos étnicos redistribuyendo tejidos, cocas y otros objetos de valor a los curacas. También encontramos muchas referencias a los rituales de guerra y los de iniciación de orejones y corte de pelo. Vemos que el Estado incaico consumía una gran cantidad de recursos en los rituales estatales con la intención de mantener el poder real y llevar a cabo obras públicas. Precisamente son las relaciones establecidas entre cada Inca y los grupos étnicos las que les permitían abastecer tales recursos a los incas, en consecuencia, ellos mismos se veían obligados a conseguir un espacio cada vez más amplio. Se podría suponer que cada Inca reorganizara su propio Cusco y Tahuantinsuyu desde el inicio del proceso sucesorio y en este sentido reconocemos el valor de la crónica de Betanzos, puesto que nos proporciona datos valiosos para entender mejor lo que es el Estado incaico.

Bibliografía

Crónicas

Betanzos, Juan de

1987[1551-57] *Suma y narración de los incas*. Edición, prólogo, transcripción, notas y estudio preliminar de María del Carmen Martín Rubio, estudios preliminares de Horacio Villanueva Urteaga y Demetorio Ramos Pérez. Madrid: Ediciones Atlas.

1996[1551-57] *Narrative of the Incas*. Translated and edited by Rolando Hamilton and Dana Buchanan. Austin: University of Texas Press.

1999[1551-57] *Suma y narración de los Incas*. Edición, prólogo, transcripción, notas y estudio preliminar de María del Carmen Martín Rubio, estudios preliminares de Horacio Villanueva Urteaga y Demetorio Ramos Pérez. Ediciones especiales UNSAAC–Siglo XX. Cusco: Fondo Editorial de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.

Cieza de León, Pedro de
1986[1550] *Crónica del Perú, Segunda parte*. Segunda edición. Edición, prólogo y notas de Francesca Cantú. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Academia Nacional de la Historia.

Gamboa, Pedro Sarmiento de
1943[1572] *Segunda parte de la Historia General llamada Índica*. Edición y prólogo de Angel Rosenblat. Buenos Aires: Emecé Editores.

Fuentes secundarias

Domínguez Faura, Nicanor José
1992 «Juan Diez de Betanzos intérprete-cronista del siglo XVI: los años previos a la Suma y narración de los inca». *Memoria*. Lima: Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
1998 «Dos breves notas sobre el cronista Juan Díez de Betanzos». *Revista Andina*, año 16, Nº 1, jul, pp. 211-224, Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Fossa, Lydia
2005 «Betanzos, Sarmiento y Quipocamayos: Una familia de textos». En Liliana Regalado de Hurtado y Hidefuji Someda (editores). En *Construyendo historias, Aportes para la historia hispanoamericana a partir de las crónicas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 297-338.

Kumai, Shigueyuki
1998 «El Tahuantinsuyu: Imagen del Estado incaico». En Yoshio Onuki y Hideo Kimura (compiladores). En *Evolución de Antropología Cultural, a través del trabajo de campo en Sudamérica*. pp. 69-92. Tokio: Editorial Hokuju (en japonés).
2002 «El poder real de los incas y su estado». En *Poder Real y Rituales*. pp. 221-241. Tokio: Iwanami (en japonés).

Lohmann Villena, Guillermo
1997 «Unas notas documentales sobre Juan Díez de Betanzos». En Rafael Varón Gavia y Javier Flores Espinoza (editores). En *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes: Homenaje a María Rostworowski*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Banco Central de Reserva del Perú, pp. 127-131.

Martínez Cereceda, José Luis
1995 *Autoridades en los Andes, Los Atributos del Señor.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Nowack, Kerstin
2002 «Las intenciones del autor: Juan de Betanzos y la Suma y narración de los incas». *Revista Andina*, Nº 34, pp. 47-64. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Pease G.Y., Franklin
1988 «Nota sobre una nueva edición de la Suma y narración de los incas». *Histórica*, vol. XII, Nº 2, diciembre, pp. 183-192. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
1995 *Las Crónicas y los Andes*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

Regalado de Hurtado, Liliana
1996a *Sucesión incaica.* Segunda edición. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
1996b «Espacio andino, espacio sagrado: visión ceremonial del territorio en el período incaico». *Revista Complutense de Historia de América*, 22, pp. 85-96. Servicio de Publicaciones, UCM, Madrid.

Rostworowski de Diez Canseco, María
1988 *Estructuras Andinas del Poder, Ideología religiosa y política*. Tercera edición. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Someda, Hidefuji
1999a *El Imperio de los incas: Imagen del Tahuantinsuyu creada por los cronistas.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
1999b «Dos imagenes del Imperio incaico». En *Encuentro y Descubrimiento, nuevos horizontes de la otra cultura,* pp. 43-62. Tokio: Iwanami (en japonés).

Urbano, Enrique
1989 «Betanzos (1551) y la historia incaica». *Revista Andina*, 13, Año 7, Nº 1, julio, pp. 269-278. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

ARQUEOLOGÍA INCA EN EL CUSCO: UNA PERSPECTIVA PARA EL ESTUDIO DE LOS ASPECTOS IMPERIALES DEL ESTADO INCA

TOKUE, Sawako

Los aspectos imperiales del Estado inca han sido discutidos en diversos documentos. En los últimos años se han publicado artículos en los que se intenta reexaminar el «Imperio inca», haciendo uso de diversos datos arqueológicos. En la mayoría de ellos se hace hicapié en la diversidad del control del Estado inca sobre las provincias. El Cusco (cuenca del Cusco y sus alrededores) es de gran importancia en los estudios sobre los incas, ya que se presenta como el núcleo del imperio. A pesar de ello, el rol de la arqueología incaica del Cusco no ha sido exhaustivamente investigado hasta la fecha.

Este artículo tiene por objeto presentar los avances y perspectivas de la arqueología del Cusco, relacionándola con el estudio de los aspectos imperiales del estado Inca. Primero se describirá el desarrollo de la arqueología sobre el Estado inca en general, para luego sintetizar las investigaciones arqueológicas en la región del Cusco, enfocándose en el tema de la formación del estado, el cual se discutirá detalladamente. Finalmente, se examinará la posibilidad de que la arqueología cusqueña pueda contribuir más al estudio del Imperio inca.

1. Arqueología del Estado inca y el estudio sobre los imperios

1.1. Imperios

El término «imperio» ha sido utilizado para referirse a diversos significados y en varios sentidos. Se usa para los imperios tempranos como Roma o Persia, imperios del colonialismo como Inglaterra o Francia en la época moderna, así como también para referirse a los Estados Unidos, por su hegemonía económica en el mundo contemporáneo. Algunos suponen que el fenómeno de la globalización está siendo impulsado por un imperio que no tiene un núcleo definido. Aunque los imperios tempranos son discutidos, en algunos casos, separadamente de los modernos, es posible encontrar similitudes entre ambos, por ello es útil el análisis de los imperios modernos para entender mejor algunos casos tempranos. Tomaremos como base la explicación sobre imperios en general de Steven Howe (Howe 2002: 1-34).

Howe describe que los imperios son políticos gigantes y compuestos que incluyen varias etnias. En muchos casos, se formaron a través de conquistas. Los centros poderosos controlan y explotan a las provincias. Los territorios regionales son dominados de manera directa o indirecta. Las colonias o centros administrativos regionales son dirigidos por burócratas del imperio o líderes de las etnias locales, y se presentan también, en muchos imperios, posiciones intermedias de las clases dominantes y subordinadas. En algunos casos, el límite geográfico entre el núcleo y las provincias no está claramente definido.

Las divergencias entre centro y provincias existen no solo en cuanto a la política, economía y geografía, sino también en lo que se refiere a la cultura. En algunos imperios los grupos centrales ponen mayor énfasis en esa diferencia cultural para establecer su superioridad, aunque hay casos en los que los grupos dominantes difunden su cultura para realizar asimilaciones. En los imperios hay movimiento de hombres, recursos, religión e ideas a gran escala, de lo cual resulta una situación complicada, es decir un mosaico de cultura e identidad.

Se pueden clasificar los imperios en «oficiales» y «extraoficiales». Los primeros dominan los grupos subordinados directamente por medios coactivos y los otros manejan de manera indirecta para lograr una hegemonía. El motivo de expansión imperial puede ser la exigencia económica, la defensa ofensiva contra enemigos de los alrededores o la ideología sobre el poder, por ejemplo. Es difícil definir el motivo de expansión no solo para los imperios tempranos sino también para los modernos.

Esta explicación dada por Howe, muestra que el estudio de los imperios de estos últimos años tiende a enfocar su diversidad y fluidez interna. Además, existe un mayor conocimiento de la situación compleja en la cual los imperios obtienen hegemonía a través de diversas estrategias, tanto políticas y económicas como culturales.

1.2. Arqueología del Estado inca

Se puede decir que los estudios arqueológicos sobre el Estado inca nacieron hacia la mitad del siglo veinte. Antes de ello solo se realizaron excavaciones precursoras en sitios individuales, como las realizadas en Machu Picchu por Hiram Bingham y en Pachacámac por Max Uhle (Bingham 1930, Uhle 1903). Sin embargo, no se ha realizado ninguna investigación en la que se asocie la arqueología con el Estado inca. A mediados del siglo veinte los estudios sobre los incas cambiaron debido a la introducción de la etnohistoria y por el uso de documentos regionales como *visitas* en la época colonial. Eso ha permitido presentar puntos de vista de las provincias, opuestos a la visión uniforme del Estado inca que nos brindaron las crónicas. Con esta nueva tendencia empezaron las investigaciones arqueológicas que hacían uso de los documentos regionales. Dorothy Menzel presentó el análisis de cerámicas de varios valles de la costa sur del Perú, señalando que cada valle tuvo diferentes procesos de penetración y abandono del estilo inca (Menzel 1959). Ella sugirió distintos niveles de dominio inca en esa región a través de las evidencias arqueológicas e históricas halladas. En las investigaciones

arqueológicas de la región Huánuco también se han usado documentos de visitas para plantear hipótesis e interpretaciones. Ellos han supuesto que existieron dos tipos de administración inca en las provincias: una directa, por el sistema de caminos inca y el centro administrativo del Estado y otra indirecta, que usó el sistema de política local (Morris y Thompson 1985).

Estas investigaciones generaron más estudios arqueológicos en varias regiones del Estado inca, y en la década de 1980 se organizaron dos simposios internacionales sobre los incas provinciales. Uno fue *La frontera del Estado inca*, en el Congreso Internacional de Americanistas en 1985 (Dillehay y Netherly 1988), y el otro fue *Provincial inca* del simposio de *Society for American Archaeology* en 1987 (Malpass 1993). Ambos se enfocaron en la administración del Estado inca en las regiones y declararon su diversidad.

Aunque la mayoría utilizó fuentes de datos arqueológicos y documentos, hubo estudios que trataron de reconsiderar el Estado inca por medio de evidencias arqueológicas. Por ejemplo, existen las investigaciones del camino inca y de la arquitectura de los asentamientos incas realizadas por John Hyslop (Hyslop 1984, 1990), la investigación exhaustiva en la región Xauja (Earle, D'Altroy, Hastorf, *et al.* 1987, D'Altroy y Hastorf 2001) y estudios sobre los almacenes del Estado en varias regiones (LeVine 1992).

Desde la década de 1990, las investigaciones arqueológicas sobre los incas fueron en aumento, ampliándose no solo en cuanto al área geográfica sino también en relación al tema y método utilizados (Stanish 2001). Podemos ver ese desarrollo en dos simposios internacionales: *Variations in the Expression of Inca Power* de la Conferencia de Dumberton Oaks en 1998 (Burger, Morris y Matos 2007) e *Identidad y Transformación en el Tawantinsuyu y en los Andes Coloniales* que se llevó a cabo en la Pontificia Universidad Católica del Perú (Kaulicke, Urton y Farrington 2004, 2005a, 2005b).

1.3. Discusión sobre el carácter imperial del Estado inca en los estudios arqueológicos

En los estudios sobre imperios, el tema principal es la relación entre núcleo y periferia, si bien en los últimos años se ha puesto mayor énfasis en su variedad. El estudio de la arqueología inca vio desde un inicio las provincias del Estado inca y su diversidad. Se puede decir que la arqueología incaica siempre investigó el carácter imperial del Estado inca, aunque no manifestaba expresamente su posición en el estudio sobre imperios. A continuación se presentan diversas discusiones sobre la administración provincial en el Estado inca y qué se ha aclarado al respecto.

En la conferencia *La frontera del Estado inca*, los expositores mostraron varios tipos de dominio inca en las regiones fronterizas. En una región no se pudo definir el límite geográfico del estado, y en otra la frontera económica no coincide con la política. Hay casos en los que los incas encargaron la defensa de las fronteras a grupos locales. Los organizadores de la conferencia interpretaron que la situación reflejaba la variedad de estrategias del estado de acuerdo a las diferencias de recursos para explotar, la relación con las etnias locales o el momento de la dominación (Dillehay y Netherly 1988).

Terence D'Altroy argumentó sobre la influencia económica del Estado en la región Xauja (D'Altroy 2001a). Primero supuso que la intervención política y económica del Estado era fuerte, porque Xauja se ubica en el cruce del camino inca principal con otro que se dirige a la costa, razón por la cual existen numerosos almacenes en el área. Sin embargo, las investigaciones han descubierto una situación más compleja. En la época inca las necesidades del Estado obligaban a un aumento de la producción. Por ejemplo, se extendían los pastos y campos de cultivo, y algunos asentamientos se trasladaron a las zonas bajas, adecuadas para el cultivo de maíz. La producción de metales y textiles también creció. Sin embargo, la sociedad local no cambiaba mucho. El sistema de producción de los metales y textiles mantenía su estructura familiar y no se

introdujeron especialidades ni intercambios. La actividad principal en el centro administrativo del Estado no era económica sino ceremonial —como los banquetes y sacrificios. Los alimentos de la gente local tampoco cambiaron. Estas evidencias indican que el Estado inca modificó la economía local solo en una parte, para cumplir el interés del estado, y no se puede simplificar su control sobre una provincia a categorías como «directo» o «indirecto».

En los últimos años D'Altroy reexamina el carácter del Imperio inca según aspectos políticos, económicos, militares e ideológicos (D'Altroy 2001b, 2002). Aunque la mayoría de sus fuentes son históricas, utiliza datos arqueológicos, particularmente sobre economía. También desarrolla su análisis conforme a temas específicos, como el rol de los *mitma* en el imperio (D'Altroy 2005) y la relación entre los estados pre-incas y inca (D'Altroy y Schreiber 2004).

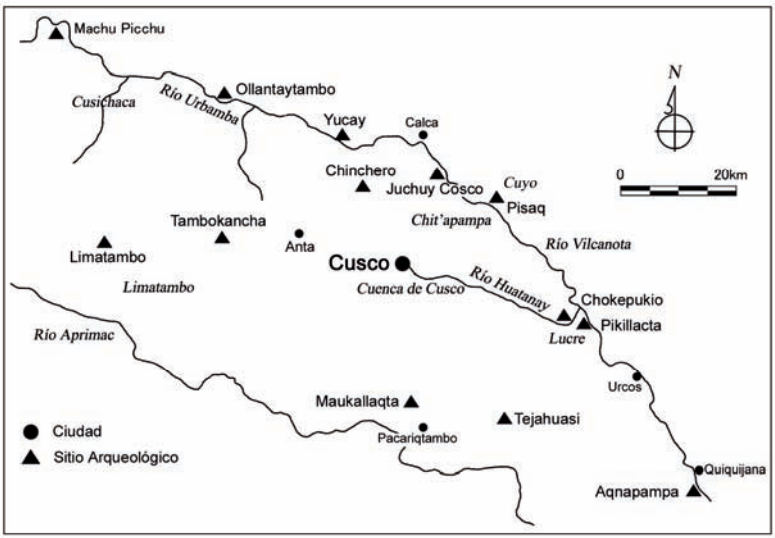
En la Conferencia de Dumberton Oaks en 1998, muchos expositores trataron de ver la expresión de una ideología del poder en la arquitectura y los materiales incas. Richard Burger, uno de los organizadores, comentó que las diversas maneras de expresión arquitectónica le dieron la impresión de que el Estado inca ejerció el «poder estratégico» más que el «poder coactivo» (Burger 2007). Peter Kaulicke, organizador del simposio de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en estudios recientes sobre los incas refiere que actualmente hay mayor conocimiento que antes sobre la complejidad interior del imperio con respecto a la presencia de varios grupos de etnias, familias reales, clases sociales y profesiones, lo que es muy difícil de aclarar.

Esas discusiones tienen distintas tendencias. En primer lugar, se puede decir que siempre se enfocaban en la variedad de administraciones provinciales, aunque en los últimos años se considera una diversidad más compleja en el interior del imperio. A pesar de que aún no tenemos datos suficientes para aclarar esto, hay expectativa de avance en un futuro, porque al menos se han planteado los problemas. En segundo lugar, la arqueología tiene una posición importante en los estudios incaicos

a pesar de los pocos datos que provee en comparación con los documentos. La utilidad de utilizar distintos tipos de datos, arqueológicos e históricos, es que activan la discusión. Los datos arqueológicos pueden en algunos casos corregir la descripción de documentos. Además, cada año se realizan nuevas investigaciones y análisis con nuevos métodos científicos. Esta situación permite pensar en un impulso al desarrollo de los estudios sobre los incas.

Otra tendencia es que apenas se discute de la arqueología de la región Cusco. En los estudios del Cusco incaico, la principal fuente son las crónicas, porque hay mucho más descripciones sobre el Cusco que de otras regiones. Sin embargo en el Cusco también las investigaciones arqueológicas están aumentando en los últimos años. A continuación, se examina qué puede proponer al estudio del imperio la arqueología cusqueña con estos datos recientes.

2. Arqueología del Estado inca en la región del Cusco



La región Cusco y los sitios arqueológicos mencionados en el artículo.

2.1. Importancia de la arqueología del Cusco

La arqueología del Cusco es muy importante para el estudio de las características imperiales del Estado inca.

En primer lugar, es relevante comparar los datos arqueológicos del Cusco con los de las provincias. Es necesario aclarar las circunstancias del Cusco para comprender la relación entre centro y periferia del Estado. Hay grandes diferencias de cantidad y carácter entre los documentos de provincias y del Cusco, y estas reflejan la opinión de los dirigentes. Considerando eso, es válido usar los datos arqueológicos para complementar los datos históricos.

La región del Cusco es clave para aclarar el proceso de formación y transición del Estado. Es posible encontrar datos sobre el origen del Estado en el centro. Si tiene origen en otro lugar, hay que investigar cómo y cuándo fue introducido en el Cusco. En las provincias es difícil estudiar la transformación de dominio inca a través de materiales arqueológicos, porque su expansión se realizó en corto tiempo. Mientras tanto, en el Cusco hay vestigios que permiten esperar la aclaración material de la transición del Estado.

Las investigaciones en el Cusco, donde se pueden encontrar varios grupos sociales, permiten observar la complejidad de la sociedad inca. Se puede suponer que distintas elites incas vivieron en el Cusco, y en cada una de ellas existieron varios grupos familiares, etnias, posiciones y profesiones. Aunque hay documentos abundantes sobre elites, estos discrepan, reflejando probablemente las rivalidades entre grupos familiares. También hubo varios tipos de sirvientes, como los *yana*, *aclla*, y *mitma*, los cuales tuvieron diferentes orígenes y trabajos. Sobre sus vidas cotidianas no describen mucho en las crónicas. Es posible que la arqueología cusqueña presente nuevos datos sobre ellos.

Para examinar el tema en discusión y hasta dónde este se ha aclarado en la práctica, se presentan algunos estudios arqueológicos del Cusco. Sin embargo, el tema de formación del Estado se deja para más adelante, porque las investigaciones sobre el tema han progresado recientemente y es necesario, por ello, discutirlo en mayor detalle.

En este artículo se presenta la siguiente cronología de la región Cusco, basándose principalmente en Brian Bauer (Bauer 2004: 12-13):

1. Periodo Intermedio Temprano: 200-600 d.C.
2. Periodo Huari: 600-1000 d.C.
3. Periodo Intermedio Tardío: 1000-1400 d.C.
4. Periodo inca: 1400-1532 d.C.

El periodo inca coincide con la época en que se encuentra la arquitectura y materiales de estilo inca en el Cusco. Para los nombres de lugar y sitio arqueológico, véase la figura 1.

2.2. Cronología

John Rowe contribuyó de manera fundamental al establecimiento de la secuencia de cerámica y cronología de la región Cusco, gracias a una serie de excavaciones realizadas en la década de 1940 (Rowe 1944). Rowe llamó a la cerámica inca que se encuentra en la zona centro del Cusco «estilo Cusco» y describió su carácter, que sería usado por muchos investigadores como la norma del estilo inca. También identificó el «estilo killke» por las excavaciones de algunos sitios incas y pensó que esto se situaba cronológicamente antes del estilo inca. Rowe supuso que la arquitectura y la cerámica del estilo inca corresponden a la época posterior a la reconstrucción de la ciudad del Cusco realizada por Pachacuti, y el estilo killke a los reinados anteriores. Con esto y con la descripción de Cabello de Balboa, propuso el periodo «Inca Temprano» o «Inca Regional», entre 1200-1438 d.C., que pertenece al estilo killke; y el periodo «Inca Tardío» o «Inca Imperial», entre 1438-1532 d.C., que corresponde al estilo inca («estilo Cusco» según Rowe).[1] Su estudio es importante como

[1] Para «Inca Tardío», Rowe aplicó la descripción de Cabello de Balboa: el reinado de Pachacuti fue en el periodo 1432-1471; el de Topa Inca Yupanqui, 1471-1492; el de Huayna *Cápac,* 1493-1525. Para el periodo «Inca Temprano», dinastía de primero a octavo, calculó unos treinta años para un reinado.

un primer esfuerzo para establecer una cronología del Cusco empleando datos arqueológicos, sin embargo, muchos investigadores emplearon esta cronología sin ponerla en duda.

Después de esto, Luis Barreda Murillo y Bauer presentaron otra cronología realizada principalmente sobre la base de datos arqueológicos y fijando la fecha 1400 d.C. como inicio del periodo inca, en lo que difieren de Rowe (Barreda Murillo 1995: 90; Bauer 2001, 2004: 12-13). Sin embargo, estas cronologías tampoco han sido completamente verificadas por estratigrafía aún.

2.3. Arquitectura en las propiedades reales

En muchos casos las estructuras incas no se encontraban totalmente cubiertas por tierra, por lo cual resultó relativamente fácil estudiar sus estilos, organización y tecnologías a través de la observación superficial. Gracias a esta ventaja se realizaron estudios comparados entre sitios incaicos o investigaciones exhaustivas de un sitio determinado. En la mayoría de los casos se analizaron las estructuras *in situ*. Aunque cada investigación tiene motivos propios, existen temas comunes a todas ellas: por ejemplo, encontrar alguna regla en los estilos y la organización arquitectónica estableciendo las diferencias de acuerdo a la época y al reinado en que se realizó la edificación.

Ann Kendall ha sido pionera en los estudios comparados de la arquitectura inca del Cusco. A través de la investigación de diversos sitios incaicos, principalmente del Cusco, Kendall describió las características arquitectónicas como formas, materiales y organización y supuso una relación entre el estilo y su uso (Kendall 1985). También ha presentaco una hipótesis sobre la cronología de arquitectura inca inferida por el estilo de la construcción y las descripciones de las crónicas sobre las propiedades de cada rey. Según esto, en la primera fase Pachacuti estableció el estilo inca, que se hizo más elaborado en la segunda fase, de Topa Inca Yupanqui. En la tercera fase, con Huayna Cápac, se introdujeron

algunos estilos nuevos y la última fase sería la del estilo colonial-inca. Sin embargo, existen algunos problemas con la cronología arquitectónica, porque en muchos casos hay reconstrucciones o reutilización y muchos sitios no tienen una descripción confiable sobre la época de construcción. Kendall sugiere investigaciones que incluyan excavaciones, las cuales está realizando en la zona de Cushichaca y del río Vilcanota (Kendall 1994, 1996).

Susan Niles se enfocó en las construcciones de Huayna Cápac y desarrolló una teoría sobre el estilo característico de su época y la manera en expresaba su poder (Niles 1999). Ella investigó principalmente sobre la propiedad de Yucay, usando documentos detallados de visitas y pleitos en la época colonial. Según su análisis, la arquitectura de Huayna Cápac es grandiosa en general y en la forma de cada estructura (ancho y altura de los vanos de acceso, por ejemplo). Las propiedades de Pachacuti (como Pisaq o Machu Pichu) se construyeron utilizando la disposición del terreno natural, mientras que Huayna Cápac modificó esto desarrollando, por ejemplo, un lago artificial. Aunque es un buen ejemplo del estudio sobre la arquitectura según cada reinado rey o época, con amplios datos arqueológicos e históricos, en muchos casos la situación es más complicada de lo que se describe. En el caso de reinados anteriores existen probabilidades de que hayan sido reutilizados o remodelados, y en el caso de los palacios en el centro del Cusco probablemente la diferencia por tiempo y reinado fue menor debido al conservadurismo.

Un ejemplo de estudio exhaustivo de un sitio es la investigación de Ollantaytambo realizada por Jean-Pierre Protzen (Protzen 2005). A través de observaciones y mediciones de las estructuras del sitio, estudió el estilo, técnica y materiales de construcción y la organización del punto de vista arquitectónico. Según los documentos, Ollantaytambo fue construido por Pachacuti y existen evidencias arqueológicas de reconstrucciones y de su utilización hasta la época colonial. Protzen ha propuesto dos fases de construcción de Ollantaytambo: según su análisis, en la fase tardía los edificios fueron en general más grandes y altos, y la proporción de

las entradas de doble jamba fue distinta si la comparamos con la fase anterior. A pesar de ello, prudentemente Protzen considera que es difícil determinar la época solo por la arquitectura, porque se encuentran estructuras que tienen características de ambas fases o de ninguna. Además, el estilo también puede variar según el uso. A través de comparaciones con otros sitios, llegó a la conclusión de que la planificación general del sitio inca dependía de su uso o la disposición del terreno natural y no tenía una regla fija. Asimismo, enfatizó en la diversidad y la introducción del nuevo estilo en la arquitectura de Ollantaytambo, criticando la tendencia de considerar a la arquitectura inca como uniforme (ibid.: 333-351).

Ian Farrington y Julinho Zapata también recalcaron la diversidad de estilos arquitectónicos inca a través de la investigación del sitio Tambokancha, que ellos suponen fue centro de una propiedad real. Tambokancha tiene edificios muy «atípicos», como la colocación de recintos en forma de abanico y recintos con plantas escalonadas (Farrington y Zapata 2005).

2.4. Investigación de áreas determinadas

Con la expansión de la zona urbana, investigar en el centro del Cusco se hizo aún más difícil, aunque se han ejecutado algunas investigaciones del área aledaña a la cuenca de Cusco.

En la zona Limatambo, al oeste de la cuenca del Cusco, Ken Heffernan investigó la distribución de los sitios arqueológicos incaicos, incluidos algunos levantamientos y excavaciones (Heffernan 1996). Debido a la alta densidad de los andenes y edificios religiosos, infirió que los andenes de esta zona no solo tuvieron la función práctica de sostener la necesidad de productos agrícolas para elites del Cusco sino también una función simbólica para expresar el poder del estado.

El Proyecto Arqueológico Cusichaca dirigido por Kendall realizó varios estudios en la zona Cusichaca, al noroeste de la cuenca del Cusco, incluyendo las investigaciones de distribución de los sitios arqueológicos

y las excavaciones de algunos sitios de inca y pre-inca (Kendall 1994). En el periodo inca se construyeron muchos andenes, canales y caminos. Kendall estimó el área cultivada y su potencial máximo y el cálculo que resulta es muy alto en relación a la población de la zona —inferido por los asentamientos—, por lo que ha supuesto un excedente en la producción destinado para la exportación o redistribución.

En el *Proyecto arqueológico de Pacariqtambo*, Bauer hizo prospecciones en la zona al sur de la cuenca del Cusco y excavaciones de algunos sitios de la zona (Bauer 1992). Esto permitió aclarar que en la época inca no hubo muchos cambios en la distribución de los asentamientos y no fue construido ningún sitio grande salvo Maukallaqta. En Maukallaqta se encontró cantería incaica muy fina y se desenterraron materiales finos como una llama de oro y un tumi de plata. Esto fue hallado junto a un entierro saqueado, lo que sugirió que se trataba de un complejo de palacio y templo relacionado con sitio mítico de Pacariqtambo, de donde provinieron antecesores de los incas.

Solo recientemente estos estudios fueron sintetizados y comparados, lo que permitió discutir algunos problemas sobre el Estado inca. La razón de esta demora parece haber sido las diferencias de método y motivos de cada investigador, así como la falta de datos sobre la cuenca del Cusco, el centro del Estado. Los que cambiaron esta situación fueron los estudios siguientes.

En la década 1990 Bauer y Alan Covey empezaron el *Proyecto arqueológico del valle del Cusco*: prospección en la cuenca y valle del Cusco (Bauer 2004), y en el año 2000 Covey realizó *Proyecto arqueológico del Valle Sagrado* en el valle de Vilcanota, al norte de la cuenca del Cusco (Covey 2006). Junto con el *Proyecto arqueológico de Pacariqtambo*, obtuvieron datos de la distribución de los asentamientos y su transformación en la zona extensa. Acerca de periodo inca, se ha aclarado que el área de asentamiento y el campo de cultivo se extendieron y que fueron construidos muchos almacenes y canales. Sin embargo, Bauer y Covey enfocaron

sus investigaciones en el proceso de formación del Estado inca (Bauer y Covey 2002, 2004), sobre lo que se hablará más adelante.

2.5. Estudios por análisis científico

En estos años la arqueología andina está introduciendo varios métodos y técnicas de análisis científico. A continuación se muestran algunos ejemplos interesantes de la región Cusco.

Burger y sus colegas de la Universidad de Yale analizaron los materiales de la excavación de Machu Picchu realizadas por Bingham, utilizando varios métodos científicos (Burger 2004, Burger y Salazar 2003). John Verano volvió a analizar los huesos humanos y aclaró que la proporción de hombres era mucho mayor que la de mujeres, lo que contradecía los anteriores resultados de George Eaton. El análisis de Verano y otro estudio que empleó colágeno de huesos comprobaron el buen estado de nutrición y la dieta basada en maíz de los dueños de los restos analizados, aparentemente sirvientes. Según la determinación de procedencia por análisis de elementos, el estaño fue traído del altiplano de Bolivia, y las obsidianas fueron importadas de Alca, en Arequipa, que se encuentra a una distancia de 220 kilómetros. Estos estudios son importantes para aclarar la vida y economía de las propiedades reales.

Recientemente Valerie Andrushko ha realizado un estudio osteológico con los huesos humanos de once sitios del Cusco (Andrushko 2007). Analizó varios aspectos, como el estado de alimentación, las enfermedades y heridas, la proporción de hombres y mujeres, así como la distribución por edad. Merece una mención especial el estudio de inmigrantes por análisis de estroncio isótopo, que se realizó por primera vez en el Cusco. El ratio de estroncio isótopo refleja el ambiente geológico del hábitat hasta la edad de doce años, por lo que permite agrupar a hombres y animales según su procedencia (aunque todavía es difícil que saber sus lugares propios). Andrushko practicó este análisis a 59 muestras de Choquepukio y resultó que en el periodo inca la proporción de huesos

originarios de fuera del Cusco se elevó en gran medida. Aunque se trata de un estudio como ensayo y todavía hay puntos para mejorar, se espera el desarrollo de la metodología y práctica para presentar nuevos datos para la discusión sobre los *mitma*.

2.6. Proyectos de investigaciones y restauraciones del Instituto Nacional de Cultura del Cusco

El Instituto Nacional de Cultura (INC) del Cusco ha venido ejecutando proyectos de investigación y restauración desde hace muchos años. En la década de 1930 se realizaron grandes proyectos en sitios como Saqsayhuaman o Pisaq (Valcárcel 1934, 1963). Otro proyecto, en la década de 1970, llevó a cabo la conservación y restauración de muchos sitios entre Cusco y Puno y permitió la investigación de muros incaicos en la zona urbana del Cusco (Agurto Calvo 1980).

En la década de 1980, la zona urbana del Cusco empezó a extenderse rápidamente. Por las destrucciones de los sitios arqueológicos reales y en previsión de ello, el Instituto prosiguió con mayor intensidad las investigaciones en catastro, puesta en valor, excavación de rescate y conservación y restauración. En el año 2001 empezó el *Proyecto Cápac Ñan* y en la sección del Cusco están realizando las investigaciones de los caminos y sitios incaicos, incluyendo estudios geográficos y etnológicos (Amado Gonzales 2005, Soto Huanco 2005, Ugarte Vega Centeno 2005).

En estos últimos años se vienen ejecutando muchos proyectos que tienen como principal objetivo no restaurar sino investigar científicamente. Algunos incluyen excavaciones de gran escala como Saqsayhuaman y Cusicancha. Las investigaciones del INC del Cusco utilizan el método de excavar en el área si es factible y es posible que estén apareciendo mejores datos estratigráficos en comparación con las excavaciones por cateos. Se espera que los resultados de estas investigaciones sean publicados próximamente.

Como hemos visto, los datos arqueológicos incas están aumentando gradualmente también en el Cusco. A pesar de ello, todavía no hay muchos estudios que sinteticen o comparen estos datos, ni discusiones que permitan observar nuevos aspectos sobre el Estado inca.

3. Origen y formación del Estado inca

3.1. El problema del origen del Estado inca en la arqueología

Recientemente se viene discutiendo con mayor énfasis el origen del Estado inca. El problema es cómo los incas (los fundadores del Estado inca) establecieron su sistema político e iniciaron su dominio de la región Cusco.

Según las crónicas, antes de la aparición del Estado inca había varios grupos étnicos en el Cusco y entre ellos existían algunos poderosos como Ayarmaca. Los incas que se asentaron en la cuenca del Cusco extendieron su influencia gradualmente e integraron la región Cusco venciendo a sus rivales, empezando así su expansión hacia afuera. Sobre su procedencia hay narraciones míticas como las que mencionan que los hermanos fundadores salieron del lago Titicaca o de la cueva de Pacariqtambo, al sur del Cusco.

¿Cómo se puede abordar este tema arqueológicamente? Los materiales culturales (arquitectura, cerámica, metales, etcétera) que conocemos como estilo inca son del periodo inca, es decir que pertenecen a la etapa posterior al establecimiento de su dominio, ya que se pueden encontrar en territorios extensos. Para pensar el origen y proceso de formación del Estado, hay que aclarar el periodo anterior. Lo que puede y debe hacer la arqueología es investigar sobre las cuestiones siguientes: ¿Existe algún estilo de materiales antecedentes del estilo inca? ¿Pueden decir que la gente que tenía ese estilo fundó el Estado inca? ¿Si es así, cómo desarrollaron el estilo inca y qué pueden decir sobre el proceso de integración del Cusco por los datos materiales?[2] Debajo se muestran

[2] Además de estos problemas, muchos arqueólogos se interesan sobre la procedencia de los incas, especialmente la posibilidad del lago Titicaca o Pacariqtambo. Aunque este

algunos estudios recientes sobre el tema y se examinan los datos en que se fundan estas discusiones[3].

3.2. Modelo de la formación del Estado inca basado en las evidencias de la cerámica killke

Rowe y otros arqueólogos consideran que la cerámica killke es el origen de la cerámica inca. El estilo killke típicamente tiene dibujos geométricos de color negro o negro con rojo sobre una base de color crema. Hay diseños comunes con del estilo inca, como triángulos y rombos (Bauer y Stanish 1990). En muchos casos las cerámicas de killke se encuentran en sitios incas y su distribución se concentra en el centro del Cusco. Es por ello que algunos consideran que el grupo que desarrolló la cerámica killke estableció posteriormente el Estado inca.

Los que insisten en este punto de vista son Bauer y Covey (Bauer y Covey 2002, 2004). Ellos llaman al grupo que tenía cerámica killke como «inca» o «Cusco». A su época la llaman «Inca Temprano» y para la época en la que se encuentra cerámica inca usan el término de «Inca Imperial», al igual que Rowe. Sobre la base de los resultados de las investigaciones en las tres zonas mencionadas, desarrollaron una discusión sobre la sociedad del periodo intermedio tardío del Cusco y el proceso de la formación del Estado inca. A continuación se presentan las discusiones, principalmente sobre datos arqueológicos, aunque también usaron documentos para la interpretación.

En el periodo intermedio tardío, el área de asentamientos se extendió en la cuenca del Cusco y del río Huatanay, donde se encuentra en muchos lugares las cerámicas de Killke. Gracias a ese dato, Bauer y Covey infieren que los «incas» que tenían cerámica killke establecieron el sistema

---

artículo no trata este tema, hay estudios recientes muy interesantes (Bauer 1992; Protzen y Nair 1997; Parssinen 2005).

[3] Sobre los estudios recientes del tema, Peter Kaulicke lo ha resumido con precisión (Kaulicke 2005: 333-335). Este artículo examina esas discusiones críticamente con datos detallados.

de gobierno en el centro del Cusco y promovieron el desplazamiento y concentración de los grupos humanos que habitaban los alrededores de la cuenca y deseaban la protección inca bajo su dominio.

Al norte de la cuenca del Cusco, la distribución de los sitios cambió mucho en el periodo intermedio tardío. Correspondiente a la primera mitad del periodo, en la zona de Chit'apampa se encontró una área «parachoques» con relación a la cuenca de Cusco. Muchos sitios se situaron en localidades defensivas en la zona Chit'apampa y Cuyo. En la segunda mitad apareció la cerámica de Killke en diversas localidades de la zona y el área parachoques se empezó a poblar. La interpretación es que primero los grupos étnicos de la zona se opusieron al gobierno del Cusco y después entraron en su dominio.

Mientras tanto, al sur de la cuenca no se observan sitios defensivos y se encuentran extensivamente cerámicas de Killke junto con cerámicas locales (estilo Colcha). Bauer y Covey dicen que las etnias de esta zona entraron órbita del Cusco relativamente temprano, sin conquista militar y manteniendo la paz. Esta suposición se sustenta en la investigación de Limatambo, en la zona oeste de la cuenca del Cusco, realizada por Heffernan.

El estilo *lucre* es común en las arquitectura y cerámicas del periodo intermedio tardío en la zona Lucre, al este de la cuenca del Cusco. En el sitio Chokuepukio hay edificios grandes del estilo lucre y existió el área parachoques entre esta zona y Cusco, por lo que infieren que hubo una etnia relativamente grande y que se opuso al gobierno del Cusco. Sin embargo, consideran que esta etnia no extendió su influencia fuera de Lucre y en el periodo «Inca Imperial» fue integrada por el Estado inca.

Sintetizando estos datos, Bauer y Covey establecieron un modelo de formación del Estado Inca: en el periodo intermedio tardío los incas desarrollaron un gobierno centralizado y consolidaron las bases para dominar las etnias del Cusco poco a poco, en el largo período que duró varios siglos. Para ello, utilizaron varias estrategias como alianzas, conquista militar y control indirecto con intercambio de productos.

También ellos relacionaron este modelo con la discusión del Imperio inca, señalando que esa experiencia y estrategia fueron aplicadas para permitir la expansión imperial y la administración provincial.

Antes de estos estudios nuestros conocimientos sobre la distribución de la cerámica killke eran limitados, a pesar de su importancia. Como primer estudio, la contribución es valiosa, ya que confirma su distribución en la zona extensa, además de que se discute su sociedad con datos prácticos. También se trata del primer ensayo arqueológico sobre la formación del estado Inca con un punto de vista que abarca a toda la región Cusco.

3.3. Modelo de la fusión de los estilos killke y lucre

Algunos ponen más énfasis en la importancia del estilo lucre como uno de los antecesores del estilo inca, aunque reconocen que el estilo killke es otro antecesor.

Kendall demostró que en algunos sitios del intermedio tardío existe influencia del estilo lucre (Kendall 1996). En Juchuy Cosco, en el valle de Vilcanota, algunas estructuras parecen prototípicas del estilo inca o similares a las de Chokepukio. En la zona Cusichaca se encuentran las cerámicas del estilo lucre en varios sitios. Según Sara Lunt, quien analizó las cerámicas de Cusichaca, el estilo lucre es muy parecido al estilo inca en la pasta y técnica de decoración. Kendall ha supuesto la posibilidad de que los incas establecieran la cerámica del estilo inca mediante una fusión entre el diseño de Killke y la técnica de Lucre.

McEwan y otros investigadores de Chokepukio presentaron casi la misma hipótesis que Kendall (McEwan *et al.* 2002). Chokepukio se ubica cerca de Pikillacta, sitio inmenso del periodo Huari. Aunque las estructuras con muros altos son parecidas a las de Pikillacta, la mayoría de ellas son del estilo lucre, del periodo intermedio tardío. Las cerámicas desenterradas también son del estilo lucre. Hay salas grandes como *kallanca*, del estilo inca, y en algunas de ellas se han encontrado huellas

de banquetes. Los investigadores piensan que la costumbre de hacer banquetes en la sala grande tiene origen en Huari, la gente de Chokepukio la introdujo por Pikillacta y luego la transmitió a los incas. Desenterraron muchas vasijas grandes del estilo lucre parecidas a aríbalos del estilo inca. En Chokepukio se repitió la ceremonia de enterrar la huaca de piedra con ofrendas y en un caso se encontró una ofrenda con tres cerámicas lucre y dos killke. Por esos datos infirieron que la fusión de las dos culturas, Lucre y Killke¸ produjo el estilo inca y la tradición ceremonial de los incas, lo que impulsó la formación de gobierno inca. Resulta entonces que «inca tiene por lo menos dos orígenes reconocibles» (*ibid.*: 298).

3.4. ¿Qué es Killke?

La discusión sobre el proceso de formación del Estado fue activada gracias a los datos proporcionados en el modelo de Bauer y Covey, así como también por el enfoque del estilo lucre como opositor del killke. Los investigadores de Chokepukio esperan el desarrollo del estudio a fin de recabar más información sobre las dos culturas y conocer más sobre la formación del estado Inca (*ibid.*: 299). Sin embargo hay que examinar la base de esas discusiones, es decir los datos arqueológicos de Killke y Lucre. ¿Qué conocemos sobre estos dos estilos y qué debemos aclarar sobre ellos para el desarrollo de ese estudio?

Se puede decir que el estudio serio sobre Lucre se inició recién con las investigaciones de Chokepukio y que hay muy pocos conocimientos sobre el tema. Por ello se espera la realización de la prospección de toda la zona Lucre, así como excavaciones de otros sitios que presentan ese estilo. Sobre el estilo killke lo que se conoce es la cerámica y no así su arquitectura, porque normalmente los asentamientos de killke se encuentran debajo de las estructuras incas o de las casas modernas de la zona urbana. Tanto Kendall como McEwan señalan la necesidad de realizar excavaciones de los sitios killke en la cuenca del Cusco.

En cuanto a los conocimientos sobre la cerámica killke, en primer lugar no tenemos datos cronológicos. Este es un factor que hace muy difícil examinar las transformaciones sociales del periodo intermedio tardío. Aunque Bauer y Covey discuten sobre los cambios en ese periodo, la determinación del sitio de «segunda mitad del intermedio tardío» se basa en la existencia de cerámica inca o estructuras rectangulares «como estilo inca», junto con las de estilo killke.

La relación cronológica entre estilos killke e inca aún no ha sido suficientemente verificada por estratigrafía. En muchos casos, durante las excavaciones en el centro del Cusco las cerámicas de los estilos killke e inca aparecen mezcladas en la misma capa. Rowe ha inferido que killke es temprano ya que las cerámicas killke no se mezclan con las coloniales (Rowe 1944). Kendall dice que en la zona Cusichaca las cerámicas killke e inca coexistieron por lo menos durante algún tiempo (Kendall 1996: 122). Hay datos que indican la existencia de la cerámica killke antes que la inca, por ejemplo en las investigaciones de Cusichaca (Kendall 1996, Lunt 1987) y Tejahuasi (Bauer 1992). Sin embargo no se ha confirmado que las cerámicas killke no fueron producidas en el periodo inca. Recientemente Melissa Chatfield realizó una investigación en Aqnapampa y en una trinchera comprobó la existencia de un estrato intacto, en el cual se hallaron cerámicas coloniales de la capa 1 (arriba) a 6 (abajo), e incas en las capas 8 y 9. Las cerámicas killke se encontraron desde la capa 1 hasta la 11; y las que se hallaron con la cerámica colonial son muy parecidas a las de las capas inferiores, siendo difícil distinguirlas solo por los diseños (Chatfield 2007).

Además, existe la posibilidad de que el nombre de «estilo killke» sea usado para varios tipos de cerámica. Por ejemplo, en Cusichaca se encuentran las cerámicas que tienen diseños como killke pero tienen un empaste diferente. Aunque Chatfield distingue estas cerámicas killke con el nombre de «killke relacionado», probablemente hay otros proyectos que no hacen todavía esta distinción porque todavía en el Cusco hay limitados análisis de la pasta de las cerámicas. Miguel Rivera Dorado

analizó las cerámicas de la zona Chinchero, al norte de la cuenca del Cusco, e informó que en las cerámicas killke de la zona hay varios tipos que no coinciden con los caracteres killke descritos por Rowe (Rivera Dorado 1971), los que pueden ser una variedad local de Chinchero. Chatfield dice que aún las imitaciones de estilo inca pueden ser llamadas «killke» (Chatfield 2007: 69).

Esa situación se resume en que las cerámicas llamadas killke pueden incluir varios tipos de cerámicas con decoraciones semejantes a las killke del centro del Cusco informadas por Rowe. Las cerámicas locales de varias zonas del Cusco producidas en el periodo intermedio tardío pueden parecerse a killke del centro debido al intercambio. Algunas de estas probablemente continuaron siendo producidas en el periodo inca o colonial y también pueden existir las imitaciones del estilo inca parecidas a killke.

3.5. El problema de los modelos de la formación del Estado Inca

El modelo de la transformación de la sociedad en el periodo intermedio tardío presentado por Bauer y Covey depende de los datos de distribuciones de los sitios en cada periodo, y la determinación del periodo se apoya principalmente en la observación de superficie de los sitios. Para las áreas que tienen cierto estilo como indicador del periodo, este método es muy útil para comprender la transformación de la sociedad en general. Sin embargo, es peligroso reconstruir la sociedad del periodo intermedio tardío basándose en el estilo killke, ya que esto constituye un problema como indicador del periodo. También existe un problema de modelo simple de «killke y lucre», porque si el estilo killke incluye varios estilos locales y cada uno pertenece a diferentes grupos étnicos, esto supone una situación más complicada.

El estudio sobre la formación del estado Inca se ha desarrollado considerablemente en los últimos años. A pesar de ello, las discusiones son frágiles, pues los datos son todavía insuficientes y pueden ser interpretados

incorrectamente. Los modelos son válidos como hipótesis de trabajo para ser comprobados posteriormente cotejándolos con mayores datos. En el futuro habrá un aumento de datos, y por ahora debemos examinar detalladamente los datos arqueológicos de los que disponemos.

4. Una propuesta para el estudio sobre los aspectos imperiales del Estado inca en la arqueología del Cusco

Comparando las regiones provinciales del inca, en el Cusco todavía no hay muchos datos arqueológicos ni discusiones. Aunque hay investigaciones interesantes sobre cada sitio, área y tema, faltan síntesis y comparaciones de estos datos para explicar el Cusco entero como el centro del Estado inca. Tampoco hay mayor discusión sobre la relación del centro con las provincias del Estado utilizando datos arqueológicos del Cusco. Por lo general, se puede decir que actualmente la arqueología del Cusco no contribuye mucho al estudio sobre los aspectos imperiales del Estado inca. Aunque Bauer y Covey discutieron sobre las estrategias de la expansión imperial relacionándolas con las de formación del Estado, sus discusiones dependen mucho de las fuentes documentales y las fuentes arqueológicas no son abundantes ni muy confiables. Por esta razón, presentar un nuevo punto de vista sobre los estudios del imperio a través de la arqueología del Cusco es el tema en adelante.

Pensando en las investigaciones más interesantes de los últimos años, hay cierta expectativa de desarrollo de las investigaciones o los análisis usando datos actuales. Un tema interesante en los estudios de los aspectos imperiales es una perspectiva sobre el estudio de las propiedades. Las investigaciones arqueológicas de las propiedades se enfocan en las variedades de arquitecturas y sus cronologías y no en lo relacionado a los aspectos económicos, lo que es importante para aclarar las potencias de cada familia real y sus posiciones en el imperio. Para estos estudios es importante comprender las propiedades en general, incluidos andenes, canales y viviendas. Recientemente están aumentando los datos sobre la

distribución de estos objetos de estudio, lo que permite entender mejor los conjuntos de cada propiedad. También hay expectativas sobre los análisis científicos como los de los materiales de Machu Pichu realizados por un grupo de la Universidad de Yale. Es posible además mostrar nuevos datos sobre los *mitma*, otro tema importante para pensar en el carácter de imperio, a través de los análisis científicos.

Para planificar los nuevos proyectos y analizar los datos disponibles, es importante tomar conciencia de los problemas que tienen los estudios actualmente. Para terminar, se muestran algunos problemas comunes a muchas investigaciones arqueológicas incas del Cusco y se examina cómo se puede mejorar esta situación para el desarrollo de los estudios.

En primer lugar, existe la tendencia de complementar la falta de datos arqueológicos con los documentos. Aunque todavía es difícil lograr argumentar sobre algún tema usando solo fuentes arqueológicas, primero se deben examinar los datos por separado y después unificarlos cuidadosamente. Segundo, es un problema que en muchos casos no se presenten datos de las investigaciones detalladamente. Para facilitar estudios comparados, los investigadores tienen que informar los detalles de datos como las cerámicas, la arquitectura y los estratos de excavación hasta donde sea posible. Por ejemplo, con más información detallada de cerámicas (pasta, técnica y decoración) en vez de escribir solo «cerámica killke» o «cerámica inca», se podría comprender más las diferencias por áreas y épocas. El tercer problema es la falta de datos estratigráficos. Aunque en muchos casos es difícil lograr encontrar las capas intactas debido a las distintas actividades actuales, existe la posibilidad de que puedan obtenerse datos más precisos a través de excavaciones extensas. Basándose en este punto de vista, las excavaciones de gran escala ejecutadas por el Instituto Nacional de Cultura del Cusco en estos últimos años, nos hacen esperar mejores datos. Últimamente, hay que señalar el problema del uso de términos confusos o incorrectos. El caso típico es sobre la cerámica killke, como fue mencionado anteriormente. Por ejemplo, no se debe usar el término «inca» o «inca temprano» para el estilo killke, mientras

no se haya aclarado la relación de la cerámica killke con el Estado inca. El término «killke relacionado» también puede causar confusión, por lo cual debe usarse un nombre para cada tipo de cerámica, aunque sea parecida a killke.

De esta manera, con las descripciones correctas y las informaciones detalladas de los datos arqueológicos, podremos comprender los datos básicos para discutir sobre el Estado inca, y tal vez sea posible presentar un nuevo punto de vista de la arqueología cusqueña. El estudio sobre los aspectos imperiales del Estado inca también podría desarrollarse más, si se añaden los datos arqueológicos del centro a los de provincias.

Bibliografía

Agurto Calvo, Santiago
1980 *Cusco: La traza urbana de la ciudad inca.* Cusco: UNESCO-Instituto Nacional de Cultura.

Andrushko, Vallerie A.
2007 «The Bioarchaeology of Inca Imperialism in the Heartland: An Analysis of Prehistoric Burial from Cusco Region of Peru». Tesis de doctorado. Santa Barbara: University of California.

Amado Gonzales, Donato
2005 «Sistema vial andino en el valle de Cusco». *Qhapaq-Ñan del Tawantinsuyu*, vol.1, pp. 7-23, Cusco.

Barreda Murillo, Luis
1995 *Historia y arqueología pre-inka.* Cusco: Instituto de Arqueología Andina Machupiqchu.

Bauer, Brian S.
1992 *The Development of the Inca State.* Austin: University of Texas Press.
2001 *Las antiguas tradiciones alfareras de la región del Cusco*. Cusco: Editorial Centro Bartolomé de Las Casas.
2004 *Ancient Cusco: Heartland of the Inca*. Austin: University of Texas Press.

Bauer, Brian S. y R. Alan Covey
2002 «Processes of State Formation in the Inca Heartland (Cusco, Peru)». *American Anthropologist*, vol. 104, Nº 3, pp. 846-864, Washington, D.C.
2004 «The Development of the Inca State (AD 1000-1400)». En Bauer 2004: 71-90

Bauer, Brian S. y Charles Stanish
1990 *Killke and Killke-related Pottery from Cusco, Peru, in the Field Museum of Natural History*. Chicago: Field Museum of Natural History.

Bingham, Hiram
1930 *Machu Picchu, a Citadel of the Incas. Memoirs of the National Geographic Society*. New Haven: Yale University Press.

Burger, Richard. L.
2004 «Scientific Insights into Daily Life at Machu Picchu». En Richard L. Burger y Lucy C. Salazar (editores). *Machu Picchu: Unveiling the Mistery of the Incas.* New Haven: Yale University Press, pp. 85-106.
2007 «The Archaeology of Inka Power: Concluding Thoughts». En Richard L. Burger, Craig Morris, y Ramiro Matos M. (editores) 2007: pp. 423-437.

Burger, Richard L., Craig Morris, y Ramiro Matos M. (editores)
2007 *Variations in the Expression of Inka Power*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.

Burger, Richard L. y Lucy C. Salazar (editores)
2003 *The 1912 Yale Peruvian Scientific Expedition Collections from Machu Picchu: Human and Animal Remains*. New Haven: Peabody Museum of Natural History, Yale University.

Chatfield, Melissa
2007 «From Inca to Spanish Colonial: Transitions in Ceramic Technology». Tesis de doctorado. Santa Barbara: University of California.

Covey, R. Alan
2006 *How the Incas built their heartland*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

D'Altroy, Terence N.
2001a «From Autonomous to Imperial Rule». En Terence D'Altroy y Cristiane A. Hastorf (editores) 2001: 325-339.

2001b «Politics, Resources, and Blood in the Inka Empire». Susan E. Alcock, Terence N. D'Altroy, Kathleen D. Morrison, y Carla M. Sinopoli (editores). *Empires: Perspectives from Archaeology and History.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 201-226.

2002 *The Incas*. Malden: Blackwell Publishing.

2005 «Remaking the Social landscape: Colonialization in the Inka Empire». En Gil J. Stein (editor). *The Archaeology of Colonial Encounters: Comparative Perspectives.* Oxford: School of American Research Press, pp. 263-296.

D'Altroy, Terence. N. y Christine A. Hastorf (editores)

2001 *Empire and Domestic Economy.* New York: Kluwer Academic Publisher.

D'Altroy, Terence N. y Katharina Schreiber

2004 «Andean Empires». En Helaine Silverman (editor). *Andean Archaeology.* Malden: Balckwell Publishing, pp. 256-279.

Dillehay, Tom D. y Patricia Netherly (editores)

1988 *La frontera del Estado inca: Proceedings 45 Congreso Internacional de Americanistas*, Bogota, Colombia 1985. Oxford: BAR.

Earle, Timothy, Terence D'Altroy, Christine Hastorf, *et al.*

1987 *Archaeological Field Research in the Upper Mantaro, Peru, 1982-1983: Investigations of Inka Expansion and Exchange*. Monograph XXVIII. Los Angeles: Institute of Archaeology, University of California.

Farrington, Ian S. y Julinho Zapata

2005 *Nuevos cánones de arquitectura inka: investigaciones en el sitio de Tambokancha- Tumibampa, Jaquijahuana, Cusco*. En Peter Kaulicke, Gary Urton y Ian Farrington (editores) 2005a: 57-77.

Heffernan, Ken

1996 *Limatambo: Archaeology, History and the Regional Societies of Inca Cusco*. Oxford: B.A.R.

Howe, Stephen

2002 *Empire: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Hyslop, John

1984 *The Inka Road System*. New York: Academic Press.

1990 *Inka Settlement Planning*. Austin: University of Texass Press.

Kaulicke, Peter
2005 *Identidad, etnicidad e imperios: algunas reflexiones finales*. En Peter Kaulicke, Gary Urton y Ian Farrington (editores) 2005b: 325-347.

Kaulicke, Peter, Gary Urton y Ian Farrington (editores)
2004 «Identidad y transformación en el Tawantinsuyu y en los Andes coloniales. Perspectivas arqueológicas y etnohistóricas. Primera parte». *Boletin de Arqueologia PUCP*, Nº 6 (2002). Lima.
2005a «Identidad y transformacion en el Tawantinsuyu y en los Andes coloniales. Perspectivas arqueologicas y etnohistoricas. Segunda parte». *Boletin de Arqueologia PUCP*, Nº 7 (2003), Lima.
2005b «Identidad y transformacion en el Tawantinsuyu y en los Andes coloniales. Perspectivas arqueologicas y etnohistoricas. Tercera parte». *Boletin de Arqueologia PUCP*, Nº 8 (2004), Lima.

Kendall, Ann
1985 *Aspects of Inca Architecture: Description, Function and Chronology*. Oxford: BAR.
1994 *Proyecto arqueológico Cusichaca, Cusco: investigaciones arqueológicas y de rehabilitación agrícola*. Lima: Southern Peru Copper Corporation.
1996 «An Archaeological Perspective for Late Intermediate Period Inca Development in the Cusco Region». *Journal of the Steward Anthropological Society.* Vol. 24, Nº 1-2, pp. 121-156.

Levine, Terry Y. (editor)
1992 *Inka Storage Systems.* Norman: University of Oklahoma Press.

Lunt, Sara. W.
1987 «Inca and Pre-Inca Pottery from Cusichaca, Dept. of Cusco, Peru». Tesis de Doctorado. London: London University.

Malpass, Michael A. (editor)
1993 *Provincial Inca: Archaeological and Ethinohistorical Assessment of the Impact of the Inca State*. Iowa City: University of Iowa Press.

Mcewan, Gordon F., Melissa Chatfield y Arminda Gibaja
2002 «The Archaeology of Inca Origins: Excavations at Chokepukio, Cusco, Peru», En William H. Isbell and Helaine Silverman (editores). *Andean Archaeology I: Variations in Sociopolitical Organization*. New York: Kluwer Academic, Plenum Publisher, pp. 287-302.

Menzel, Dorothy
1959 «The Inca Occupation of the South Coast of Peru». *Southwestern Journal of Anthropology,* vol. 15, pp. 125-142, Albuquerque.

Morris, Craig y Donald E. Thompson
1985 *Huanuco Pampa: An Inca City and its Hinterland*. London: Thames and Hudson.

Niles, Susan A.
1999 *The Shape of Inca History: Narrative and Architecture in an Andean Empire*. Iowa City: University of Iowa Press.

Pärssinen, Martti
2005 C*aquiaviri y la Provincia Pacasa: desde el alto-formativo hasta la conquista española* (1-1533). La Paz: CIMA Editores.

Protzen, Jean-Pierre
2005 *Arquitectura y construcción incas en Ollantaytambo.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Protzen, Jean-Pierre y Stella Nair
1997 «Who Taught the Inca Stonemasons Their Skills? A Comparison of Tiahuanaco and Inca Cut-Stone Masonry». *The Journal of the Society of Architectural Historians*, vol. 56, Nº 2: 146-167, New York.

Rivera Dorado, Miguel
1971 «La cerámica Killke y la arqueología de Cusco (Perú)». *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, pp. 85-123, Madrid.

Rowe, John Howland
1944 *An Introduction to the Archaeology of Cusco. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, vol. 27, Nº 2. Cambridge: Peabody Museum, Harvard University.

Soto Huanco, Marcelo
2005 Avance de identificación y registro arqueológico de Proyecto Qhapaq Ñan. *Qhapaq-Ñan del Tahuantinsuyu*, vol. 1, pp. 67-91, Cusco.

Stanish, Charles
2001. «Regional Research on the Inca». *Journal of Archaeological Research*, vol. 9, Nº 3, pp. 213-241, New York.

Ugarte Vega Centeno, David
2005 Prólogo. *Qhapaq-Ñan del Tahuantinsuyu*, vol. 1, pp. 5, Cusco.

Uhle, Max
1903 *Pachacamac Report of the William Pepper, M.D., LL.D., Peruvian Expedition of 1896*. Philadelphia: Department of Archaeology, University of Pennsylvania.

Valcárcel, Luis
1934 «Primer informe sobre los trabajos arqueológicos que se verifican en el departamento del Cusco». *Revista del Museo Nacional*, vol. 3, Nº 1-2, pp.181-196, Lima.
1963 «Cusco Archaeology». En Julian Steward (editor). *Handbook of South American Indians Volume 2: the Andean Civilizations*, New York: Cooper Square Publishers, pp. 177-182.

EL TEMPLO DEL SOL CORICANCHA EN CUSCO Y VILCABAMBA

SAKAI, Masato
Universidad de Yamagata

1. El Templo del Sol y el paisaje

En el presente ensayo hemos escogido las dos capitales de los incas —Cusco y Vilcabamba— con el fin de aclarar bajo qué normas se erigió el Templo del Sol o Coricancha ubicado en cada una de las capitales.

En las sociedades andinas anteriores a los incas se ha podido observar que al momento de la elección de las tierras para la construcción de las edificaciones principales se tomaba como referencia la disposición de los montes circundantes (Sakai 1998). Bajo este punto de vista y a través del análisis del Templo del Sol de los incas, queremos considerar cómo eran y cómo funcionaba el paisaje de Cusco y de Vilcabamba[1]. También

---

[1] El presente texto se basa sobre las investigaciones que se ejecutaron en Cusco y Espíritu Pampa. Las investigaciones en Cusco se realizaron a lo largo de un mes; en tanto que en Espíritu Pampa se ejecutaron investigaciones por tres meses en total. La investigación realizada en Cusco fue posible gracias al apoyo de la señora María del Carmen Calderón de Rozas y, el Profesor de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, Jesús Washington Rozas Álvarez. Por otro lado, la investigación de Espíritu Pampa se llevó a cabo del años 2005 al 2006, con el subsidio para estudios científicos del gobierno del Japón (investigación germinal), y con la productiva participación de Gladys Lagos Aedo, asistente de cátedra de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco; Ismael Uscachi Santos, arqueólogo del Instituto Nacional de Cultura del Cusco; Hironori Fukuhara, del curso de doctorado de la Universidad Prefectura de Aichi; Gentaro Miyano, del curso de Master del Boston Architectural College; a quienes quisiera expresar mi agradecimiento.

investigaremos el significado del Templo del Sol para la sociedad incaica sobre la misma base.

2. El Templo del Sol del Cusco

2.1 La organización del paisaje del Cusco

El Cusco, la capital incaica, estaba dividido organizadamente, atribuyéndosele un rango a cada uno de los espacios insertados dentro de estas divisiones (figura 1). En principio, a grandes rasgos, el Cusco se dividía en sur y norte; la parte del norte se denominaba el *Hanan* Cusco y se le atribuyó una posición de rango superior al *Hurin* Cusco, ubicado al sur. El Hanan Cusco, además, se subdividía en este y oeste: El *Chinchaysuyu*, al lado oeste, ocupaba una posición más alta que el *Antisuyu*, al lado este. Por otro lado, el *Hurin* Cusco también se subdividía en este y oeste: al *Collasuyu*, al lado este, se le concedía mayor rango que al suyu de lado oeste, denominado *Cuntisuyu*. En resumen, las cuatro *suyus* se distribuían en el siguiente orden que va de rango superior a rango inferior: *Chinchaysuyu*, *Antisuyu*, *Collasuyu* y *Cuntisuyu*.

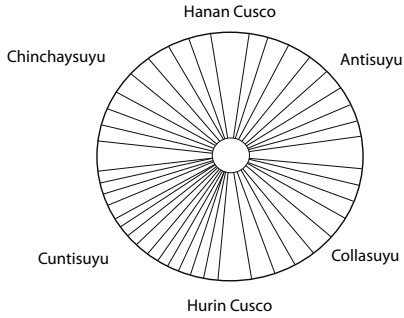


Figura 1. Organización espacial del Cusco.

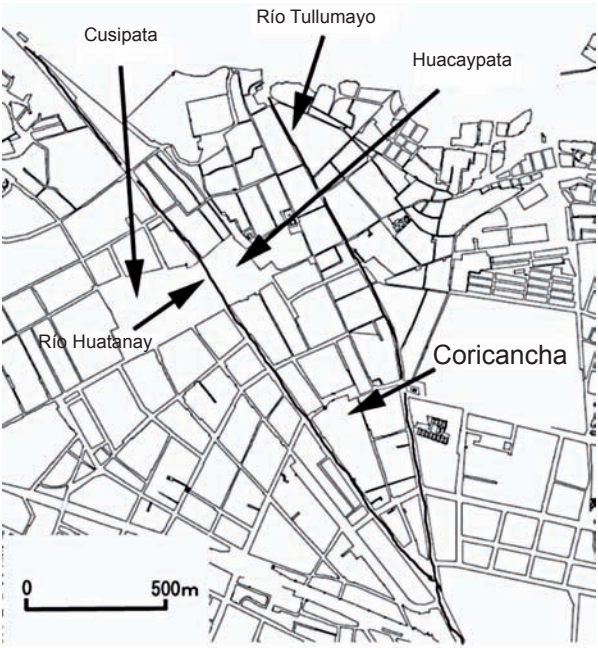


Figura 2. Cuidad del Cusco.

El centro del Cusco, donde nacían los cuatro *suyus*, lo ocupaba el Templo del Sol o *Coricancha* (figura 3, 4). Aunque se hable del «centro del Cusco», el lugar del Templo del *Coricancha* no pasaba de ser tan solo el centro en la organización del paisaje. Este templo fue construido en el sureste del pueblo y lo que se construyó en la parte central fueron las plazas de Haucaypata y Cusipata (figura 2). Entre estas dos plazas corre el río Huatanay, también llamado río Sapi. Este río se une con su afluente, el río Tullumayo, en las cercanías del Templo del Coricancha. En el área entre estos dos ríos está la zona nuclear del Cusco y aquí se encontraban el palacio real, templos, plazas y otras edificaciones importantes.

Figura 3. Templo del Sol: Coricancha.

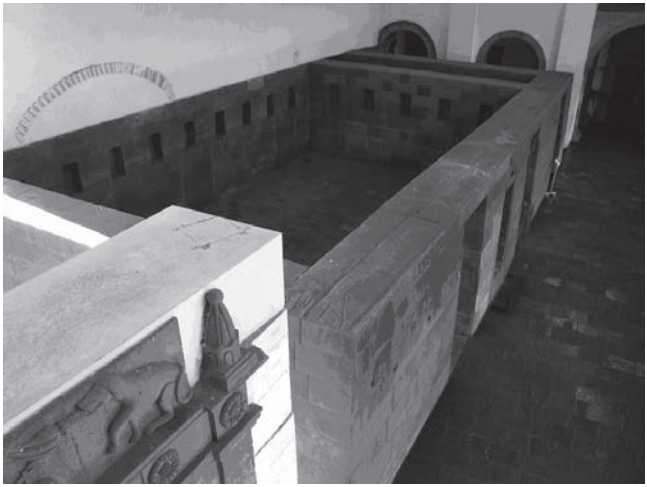


Figura 4. Cuarto pequeño del Templo del Sol: Coricancha.

El paisaje del Cusco, siguiendo unas líneas rectas irradiadas desde el Templo del Coricancha, se dividía en partes aún más pequeñas (figura 1). Estas líneas de radiación se denominaban Ceques y en total se contaban 42 (o quizás 41). De estas, 27 se repartían entre el Chinchaysuyu, el Antisuyu y el Collasuyu, correspondiéndole 9 a cada uno de ellos, y los 15 restantes (posiblemente 14) se distribuían en el Cuntisuyu. Sin embargo, estas líneas rectas de radiación no estaban realmente marcadas en el suelo, sino que eran solo líneas imaginarias que unían los lugares de culto que se hallaban en el Cusco y sus alrededores. Estos centros de culto se llamaban *huacas* y estaban constituidos por manantiales, rocas y templos sagrados, haciendo un total de más de 300 localidades.

Solía pensarse que la línea que unía los lugares de culto era recta, pero las investigaciones de los últimos años han demostrado que eran líneas que doblaban de izquierda a derecha, tomando la forma de un zigzag (Bauer 1998).

La existencia de este paisaje singular en el Cusco también se había mostrado en los documentos de la época colonial (Albornoz 1989 [1582?]; Cobo 1956 [1653]; Polo de Ondegardo 1916 [1585], 1940 [1561]). Utilizando estos documentos, se ha podido investigar los paisajes cusqueños y sus funciones (Bauer 1996, 1998, 2004; Sherbondy 1982; Van de Guchtel 1990; Zuidema 1964, 1989, 1990). Sin embargo, aún no se ha discutido acerca de cómo se estableció el Templo del Coricancha, que ocupaba el centro en la organización del paisaje en el Cusco.

2.2. Los montes sagrados

Al pensar en el método de establecimiento del Templo del Coricancha, queremos poner énfasis en la disposición de los cerros sagrados en los alrededores del Cusco. Actualmente, en los alrededores del Cusco, hay muchas montañas y cerros sagrados. Sin embargo, aquí solo examinaremos los cinco cerros a los que se les prestó mayor atención en la época incaica, que son el Ausangate, el Huanacauri, el Anahuarque, el Picchu y el Muyu Urco (figura 5).

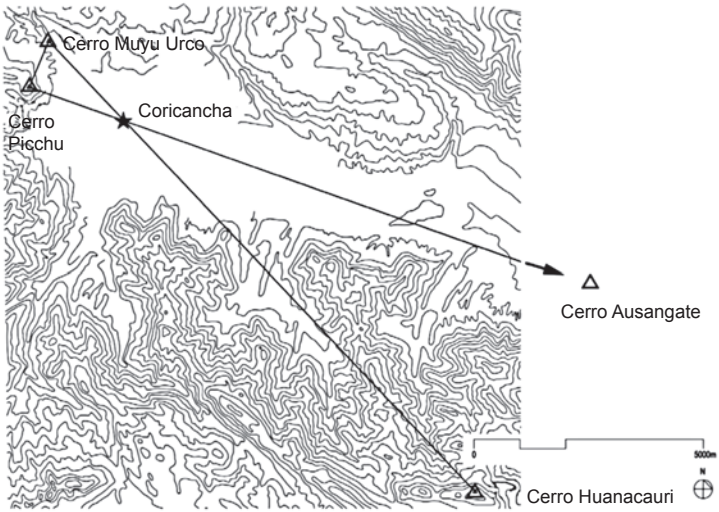


Figura 5. Modo de establecer el Templo del Sol Coricancha.

De estas montañas, las que están en los suburbios de la ciudad del Cusco son el Picchu (3765 m.s.n.m.) y el Muyu Urco (3525 m.s.n.m.). Por otro lado, en las cercanías del Valle del Cusco están el monte Huanacauri (4089 m.s.n.m.) y el Anahuarque (4010 m.s.n.m.).

Por esta zona, destaca el alto cerro Ausangate (6384 m.s.n.m.), que está fuera del Valle del Cusco. La perpetua nieve que está en la cima de esta montaña se puede observar a simple vista aún desde la ciudad del Cusco, a 85 kilómetros de distancia. La dirección de este cerro coincide con el rumbo en el que corre el río Huatanay. Este río corta el valle y, como no hay nada que interrumpa el campo de visión, desde el Cusco se puede apreciar la montaña Ausangate, pese a la distancia.

En primer lugar, examinamos los mitos de los orígenes relacionados con los montes Ausangate y Huanacauri. Se cree que el monte Ausangate es la montaña por donde pasó el creador Viracocha en su camino hacia el valle del Cusco. Según Betanzos (1987 [1551-7]: 13-15), el creador Viracocha, en su camino desde Tiahuanaco hacia Cusco, subió a una

alta montaña en el tambo de Urcos. El creador, sentado en la cima de este cerro, mandó a las personas que estaban debajo del terreno surgir sobre la tierra. Los que salieron de la tierra en este momento fueron los antepasados de la gente de Urcos. Entonces, se dice que las personas de esta región levantaron un ídolo del creador en esta montaña y construyeron un lugar de culto. Betanzos no especifica el nombre de este cerro. No obstante, en la provincia de Urcos se rinde culto al Templo de Ausangate, y como hay registros que evidencian el levantamiento de un ídolo allí (Cieza de León 1995 [1553]: 268), se presume que la montaña que aparece en la escena del mito del origen es el cerro Ausangate (MacCormack 1991: 96).

Por otro lado, el monte Huanacauri hace su aparición en el paisaje del mito incaico como el lugar por donde pasó el primer rey Inca, justo antes de entrar al Cusco. El primer rey y sus hermanos provinieron desde abajo de la tierra y, luego, partieron a un viaje en busca de tierra fértil. Un día, subieron a la montaña Huanacauri, desde donde se podía extender la vista hasta el valle del Cusco, y al ver que aparecía un arco iris, pensaron que se trataba de un buen presagio. Después de ello, el grupo bajó de la montaña y, entrando al valle del Cusco, construyeron una ciudad. Esta ciudad sería el Cusco, la capital de los incas.

Con lo ya dicho sobre los mitos de los orígenes, se puede apreciar el contraste entre la entrada del creador Viracocha al Cusco desde el monte Ausangate y la llegada al Cusco del primer rey proveniente del monte Huanacauri.

A continuación, hagamos un análisis acerca de los tres cerros que aparecen en las escenificaciones del rito de iniciación de mayoría de edad del estrato de la élite incaica, que se llama Huarachico. Estas tres montañas son: Huanacauri, Anahuarque y Picchu. Los jóvenes que iban a hacerse adultos realizaban rituales en estos tres montes y se les requería quedarse allí como prueba. Visitaban los montes Huanacauri, Anahuarque y Picchu, en ese orden; y en los montes de Huanacauri y Picchu se les concedían las herramientas para lanzar piedras y los accesorios que

señalaban su estado social como hombres adultos (Cieza de León 1985 [1553]: 18-19; Molina 1989 [1575]: 106).

Se ha indicado en los mitos de los orígenes que tanto el monte Huanacauri como el Picchu eran lugares relacionados con los antepasados de la familia real. Se ha dicho en estos mitos que en el monte Huanacauri están los hermanos del primer rey Inca que se convirtieron en piedra y, así, protegían a la familia real (Sarmiento de Gamboa 1988 [1572]: 56-57; Cobo 1956 [1653]: 52). Por otro lado, en el monte Picchu también hay una roca, llamada Apu Yauira, que sería la transformación de una persona que surgió desde abajo de la tierra junto con el rey Inca (Cobo 1956 [1653]: 31).

El Muyu Urco es un cerro de forma cónica que se eleva río arriba del río Huatanay, un manantial muy importante del Cusco. En este cerro, durante la época incaica, existía un lugar de culto llamado *Capi*, que significaba raíz de la quinua, y se creía que la ciudad del Cusco había nacido de esta raíz (Cobo 1956 [1653]: 25).

2.3. El modo en que se estableció el Templo del Sol o Coricancha

De los cinco cerros sagrados antes mencionados, se cree que cuatro de ellos fueron usados como referencia al momento de establecer la localización del Templo del Coricancha. Estos cuatro cerros sagrados son: el Muyu Urco, el Huanacauri, el Picchu y el Ausangate. El cerro Muyu Urco se encuentra al noroeste de la capital del Cusco y el Huanacauri, al sudeste. Por otro lado, el cerro Picchu se ubica al oeste del noroeste y el Ausangate, al este del sudeste. Al examinar la disposición de estos cerros y el Templo Coricancha utilizando Estación Total y GPS (sistemas de localización por satélite), queda claro que el lugar donde fue construido este templo es el punto de intersección entre la línea recta que une el cerro Muyu Urco con el Huanacauri y la línea recta que une el cerro Picchu con el Ausangate. En otras palabras, el Coricancha fue construido en el punto de intersección de estos cuatro cerros.

De los cuatro cerros utilizados, el cerro Muyu Urco y el Ausangate se elevan, respectivamente, río arriba y río abajo del río Huatanay, que es uno de los manantiales principales del Cusco. Además, cerca del punto donde confluyen el río Huatanay y su afluente, el río Tullumayo, está edificado el Templo del Coricancha. Entonces, creemos que al establecerse el Templo del Coricancha, los incas prestaron atención a la presencia del río Huatanay y que así se creó una estrecha relación en el espacio entre este río y el Templo del Coricancha.

¿Cómo se eligieron los otros dos cerros, el Huanacauri y el Picchu, que se emplearon al momento del establecimiento del Coricancha? Se podría pensar que estos dos cerros fueron elegidos tomando como referencia los cerros Muyu Urco y Ausangate.

El Templo del Coricancha está edificado en el espacio entre los cerros Muyu Urco y Huanacauri; por eso, al observar el cerro Muyu Urco desde este templo, resulta que el cerro Huanacauri se eleva a espaldas del observador. Del mismo modo, como este templo se ubica entre los cerros Picchu y Ausangate, al mirar el cerro Ausangate desde allí resulta que el cerro Picchu se eleva a espaldas del espectador. En suma, los cerros Huanacauri y Picchu se elevan respectivamente en las direcciones del ángulo de 180 grados a partir de los cerros Muyu Urco y Ausangate. Considerando los puntos anteriores, podemos reconstruir el proceso del establecimiento del Templo del Coricancha como se indica abajo:

Se presta atención al río Huatanay, que es uno de los manantiales principales del Cusco.

Se escogen los cerros Muyu Urco y Ausangate, respectivamente ubicados río arriba y río abajo del río Huatanay, como base al momento del establecimiento del Templo del Coricancha. Además, como lugar para la construcción del Templo del Coricancha, se elige la zona por donde confluyen los ríos Huatanay y Tullumayo.

Se observan los cerros Muyu Urco y Ausangate desde el punto de confluencia de los ríos Huatanay y Tullumayo.

Se observa frente a frente los cerros Muyu Urco y Ausangate, y se busca en el contorno los cerros que se elevan a espaldas del observador.

Se eligen los cerros Huanacauri y Picchu, que están aproximadamente en esa dirección.

Se camina alrededor del punto de confluencia de los ríos Huatanay y Tullumayo y, mirando hacia los cerros Muyu Urco y Ausangate, se busca el lugar donde se puedan observar los cerros Huanacauri y Picchu justo a espaldas del observador.

En ese lugar se construye el templo del Coricancha.

2.4. La abundancia de las tierras y la autoridad real

En lo discutido hasta aquí, se ha mostrado que el Templo del Coricancha se estableció sobre la base de la ubicación de los cerros sagrados. De estas montañas, el Muyu Urco y el Ausangate son los cerros que se elevan río arriba y río abajo, respectivamente, del río Huatanay, que es uno de los manantiales principales del Cusco. Si pensamos que los cultivos era una actividad importante para los incas, se puede comprender que estos dos cerros que tienen relaciones estrechas con el río fueran tomados como referencia para establecer el Templo del Coricancha. Se habrían utilizado estas dos montañas para expresar la imagen de la fertilidad en la organización del paisaje en el Cusco.

Por otro lado, los cerros Huanacauri y Picchu aparecen en el escenario de los mitos del origen de la familia real de los incas y en los ritos de iniciación del estrato de la élite incaica. Estos dos cerros también fueron utilizados como base al establecerse el Templo del Coricancha. Entonces, también se habrían utilizado estos dos cerros para expresar la imagen de la autoridad real incaica en el paisaje cusqueño.

En el lugar donde se cruzan los cuatro cerros mencionados se construyó el Templo del Coricancha. Este templo se ubica en el núcleo del paisaje del Cusco. Luego, se puede pensar que en este lugar se expresaron las imágenes de la fertilidad de las tierras y de la autoridad real con el

objetivo de representar el rey Inca en el paisaje cusqueño como el ente que provee de fertilidad al suelo. Siguiendo esta representación, se acentuaría el carácter social del paisaje cusqueño y se lograría que este paisaje funcione como un dispositivo que justifica la autoridad real.

La gran importancia de representar la combinación de fertilidad y autoridad real en la sociedad incaica también se ha señalado en un ensayo de los ceremoniales de tierras fértiles (Bauer 1996). Según este ensayo, las ceremonias que auspiciaba el rey se trataban de la reaparición de los mitos de los orígenes del Inca y se celebraban con el fin de justificar su autoridad real. En estos mitos de los orígenes, se ha señalado un reconocimiento de los personajes que aparecían en estos mitos como los antepasados de los incas, quienes contribuyeron mucho al desarrollo de la sociedad llevando a Cusco las plantas de cultivo como el maíz.

3. El Templo del Sol de Vilcabamba

3.1. Vilcabamba y Espíritu Pampa

En el año 1536, la capital incaica fue transferida al área amazónica de Vilcabamba, al noroeste del Cusco. Cuatro años antes de que esto ocurriera, los incas fueron vencidos por las tropas españolas, las cuales elevaron a Manco Inca al trono. Aunque en un principio, este rey Inca se subordinó al ejército español, inmediatamente después se sublevó y trasladó la capital a Vilcabamba. Sin embargo, en 1572, Vilcabamba fue tomada por el ejército español, por lo que cayó el Inca. Las fuerzas españolas permanecieron en Vilcabamba provisionalmente; no obstante, más tarde se abandonó este lugar, que se tornó desconocido.

Al arribar el siglo XIX, se levantó la rebelión contra el gobierno colonial español y, como resultado, el Perú obtuvo su independencia. Antes de que se iniciaran los movimientos independentistas, se produjo la rebelión contra el régimen colonial a cargo de José Gabriel Condorcanqui, quien se pretendió un descendiente del último rey Inca Túpac Amaru.

Después de la Independencia, nació la oportunidad de explorar la última capital incaica de Vilcabamba. En un comienzo, se argumentó que las ruinas de Choquequirao, ubicadas a lo largo del río Apurímac, correspondían a Vilcabamba. Con la llegada del siglo XX, Hiram Bingham, quien se ha dicho que descubrió Machu Picchu, arguyó que era más bien esta ciudad la perdida Vilcabamba. Sin embargo, ninguna de estas dos teorías fue acogida ampliamente.

Inmediatamente después del descubrimiento de Machu Picchu, Bingham investigó las ruinas del periodo incaico denominadas Espíritu Pampa (Bingham 1914). En la década de 1960, el explorador Gene Savoy exploró estas ruinas y alegó que Espíritu Pampa no era otra que la ciudad perdida de Vilcabamba. A partir de allí, esta teoría fue sustentada por Edmundo Guillén (1994), quien volvió a investigar el tema desde un punto de vista histórico; es así que la teoría de que Espíritu Pampa fue la última capital incaica de Vilcabamba se ha aceptado mayormente.

3.2. El objetivo de la investigación de Espíritu Pampa

A lo largo de tres meses, entre 2005 y 2006, se llevaron a cabo las investigaciones de las ruinas de Espíritu Pampa con la cooperación de la Universidad de Yamagata, el Instituto Nacional de Cultura del Cusco y la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco (Sakai, Uscachi y Fukuhara 2006; Lagos, Sakai, Uscachi y Miyano 2007). El objetivo de estas investigaciones fue crear un mapa tridimensional de las ruinas[2] y adicionalmente, sobre la base de este mapa, intentar aclarar si las ruinas de Espíritu Pampa correspondían efectivamente a la capital perdida de Vilcabamba y de descubrir las razones por las que se eligió Espíritu Pampa como punto para el traslado de la capital.

[2] Las mediciones de las ruinas de Espíritu Pampa ya habían sido efectuadas antes por Lee (2000). Sin embargo fueron efectuadas de manera simple, por lo que la investigación acerca de la distribución de las construcciones resulta insuficiente.

Si las ruinas de Espíritu Pampa fueran la capital perdida de Vilcabamba, es posible que ellas presenten una organización del paisaje similar a la de la antigua capital del Cusco. Se dice que la organización del paisaje en el Cusco, que se basa sobre la distribución de los lugares de culto, contenía información relacionada con calendarios y parentesco real (Aveni 1981; Zuidema 1964, 1982a, 1982b, 1989, 1990). Sin embargo, debido a que las edificaciones del periodo incaico fueron destruidas por los españoles, es difícil conocer qué tipo de información se incluía en la organización del paisaje en el Cusco. Por otro lado, tras la ocupación por parte de los españoles, Vilcabamba quedó en el abandono y no es seguro que queden restos de construcciones originales. Con el análisis de la distribución de estas edificaciones quizás sería posible aclarar con pruebas la información contenida en la ciudad real.

3.3. La estructura de Espíritu Pampa

Espíritu Pampa está constituido por las ruinas erigidas en el espacio de un estrecho valle, cuya arquitectura se extiende en un área de 3 kilómetros de este a oeste y 1,5 kilométros de norte a sur. En la parte central convergen una plaza y construcciones de piedra, mientras en la zona periférica se verifica la presencia de una gran cantidad de viviendas de formas cuadradas y circulares (figura 6, 7). Además, se han encontrado varios fortines sobre los cerros.

La plaza principal que se ubica en la parte central de Espíritu Pampa está rodeada de grandes construcciones de piedra y, en un lugar que se encuentra alejado a aproximadamente 250 metros hacia el suroeste, se halla una estructura de piedra, la cual es llamada Templo del Sol. La existencia de un Templo del Sol en Vilcabamba también había sido mencionada en los reportes de los soldados del ejército español (Guillén 1994: 190).

Figura 6. Ciudad de Espíritu Pampa

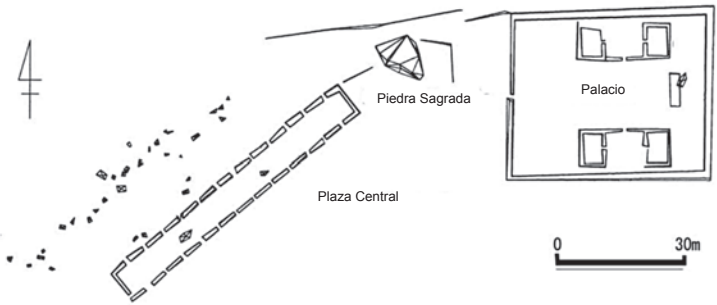


Figura 7. Plaza Central y sus alrededores en Espíritu Pampa.

Las investigaciones para medir estas construcciones fueron ejecutadas por Bingham. En el plano que realizó (Bingham 1914: 188), se trazó «una construcción de paredes redondeadas» y «una plaza cuadrada cercada por cuartos pequeños». Estas dos características de las edificaciones se pueden apreciar en el Templo del Sol del Cusco (figura 8, 9).

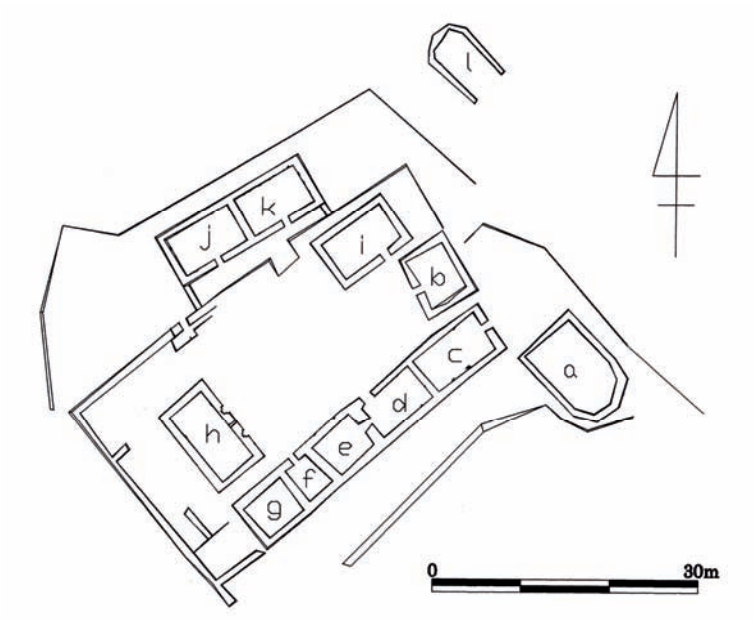


Figura 8. Templo del Sol Coricancha (Espíritu Pampa).

Figura 9. Cuarto pequeño del Templo del Sol Coricancha (Espíritu Pampa).

La distribución de las edificaciones de la parte central de Espíritu Pampa, conformada por la Plaza y el Templo del Sol, muestra parecidos notables con la parte central del Cusco. En esta ciudad, alrededor de la Plaza Central se levantó el palacio real, de donde el Templo del Sol estaba separado por aproximadamente 450 metros. Esta semejanza en la disposición de las construcciones principales en la parte central de cada ciudad sugeriría que Espíritu Pampa fue la última capital incaica de Vilcabamba.

3.4. La disposición de Espíritu Pampa y de Cusco

Se ha propuesto la teoría de que Vilcabamba fue elegida como destino del traslado de la capital no solo porque se trataba de un lugar importante geopolíticamente, sino porque quizás era también trascendental desde

un punto de vista religioso (Regalado de Hurtado 1992: 44). El «Vilca» de Vilcabamba proviene, etimológicamente, de la palabra «Willka», que significa «Sol» (Regalado de Hurtado 1997: 41); por lo tanto, se piensa que para los incas, que rendían culto al sol, Vilcabamba representaba un lugar especialmente importante por su carácter religioso.

En nuestra investigación quedó claro que la dirección del Templo del Sol de Espíritu Pampa, vista desde el Templo del Sol del Cusco, coincide con la orientación de la puesta del Sol en el solsticio de invierno en junio (figura 10).

Figura 10. La dirección al Espíritu Pampa desde Cusco.

Midiendo con GPS la latitud y longitud de ambos templos, se obtuvo que la orientación del Templo del Sol de Espíritu Pampa, observado desde el Templo del Sol cusqueño, se ubica en la dirección de 296,9º desde el norte real en el sentido de las agujas del reloj.

Gracias a investigaciones previas ha quedado demostrado que, en el caso de la observación realizada desde el Templo del Sol del Cusco, el sol durante el día de solsticio de invierno en junio se oculta en la ladera del monte Picchu. La dirección de esta puesta del sol, desde el norte real, se halla a 296º~297º (Bauer y Dearborn 1995: 71). En esta dirección se habían levantados unos mojones donde se ofrecieron sacrificios al Sol (Cobo 1956[1653]: 29).

Desde el Templo del Sol cusqueño hasta el Templo del Sol de Espíritu Pampa hay una distancia aproximada de 150 kilómetros en línea recta. Además, entre ambas ciudades hay montañas y valles, por lo tanto resulta necesario examinar de qué manera se logró obtener un cálculo tan preciso.

Si se hace uso de unas varas y se observa el Sol, se puede conseguir una medición bastante exacta con el método que sigue:

1. Se observa la dirección de la puesta del sol en solsticio de invierno desde el Templo del Sol del Cusco.
2. Se disponen las dos varas (A y B) de tal modo que quedan insertadas en intervalos sobre la orientación de dicha puesta del sol.
3. Se traslada el punto de observación a la vara más cercana (A).
4. Se observa la dirección de la puesta del sol en solsticio de invierno desde este nuevo punto de observación.
5 Después de corroborar la presencia de la otra vara (B) en dicha dirección de la puesta del sol, sobre la línea de prolongación de esta vara, colocar una tercera vara (C).

Sin embargo, si se tolera algún margen de error, ya no es necesaria la observación de la posición solar cada vez que se aumenta una vara. Por el momento, no se puede saber con qué rendimiento se intentó calcular las medidas. No obstante, dado que el solsticio de invierno es un fenómeno que se da tan solo una vez al año, queda claro que para efectuar

mediciones desde el Cusco hasta Espíritu Pampa se debió ejecutar la medición de la distancia en cuestión a lo largo de varios años.

Si la medición requería unos años, es muy difícil pensar que los trabajos de medición se ejecutaran en la época de Manco Inca. En esa época las inmediaciones del Cusco estaban bajo el poder de los españoles, por lo que se puede afirmar que hubiese sido imposible para los incas llevar a cabo un cálculo de medidas tan trabajoso. De esta manera, resulta más coherente pensar que antes de trasladar la capital a Vilcabamba o, lo que es lo mismo, a Espíritu Pampa, ya habían terminado el trabajo de las mediciones. En otras palabras, resulta más adecuado creer que las tierras de Espíritu Pampa representaban un lugar de gran importancia para los incas y que existían allí edificaciones incaicas antes de la época de Manco Inca.

Siguiendo las excavaciones de Espíritu Pampa realizadas por el Instituto Nacional de Cultura del Cusco, se ha aclarado que se han reedificado las construcciones muchas veces (comunicación personal de señor Uscachi, del Instituto Nacional de Cultura del Cusco). Acerca de cuándo fue construida Vilcabamba, estamos a la expectativa de los resultados de las excavaciones futuras.

3.5. Montes sagrados y piedras sagradas

En un rincón de la Plaza Central de Espíritu Pampa, se puede apreciar una piedra inmensa (figura 11). Se piensa que probablemente se trató de una roca sagrada que funcionó como un lugar de culto o «huaca». Aunque en Espíritu Pampa se ha podido verificar la presencia de gran cantidad de enormes piedras de este tipo, la roca de la Plaza Central es especialmente grande. Si nos ponemos de pie sobre esta roca y miramos hacia el Templo del Sol, en la línea de prolongación podemos observar un cerro.

Figura 11. Piedras Sagradas (Espíritu Pampa).

Este cerro se denomina *Icma Coya* y se le ha considerado localmente como un monte sagrado. Según la tradición popular, en la cima de este monte existen cinco lagos llamados Piscacocha, de donde proviene el río que llega hasta las cercanías de Espíritu Pampa. Además, se dice que en el cerro *Icma Coya* hay una gran roca con la forma de una mujer vestida, la cual representa la esposa del Inca, o sea la *Coya*.

El historiador Guillén también reportó una tradición similar:

> El Inka que conquistó la región de Vilcabamba, se enamoró de una hermosa doncella del pueblo de Lucma y que para aceptar sus requerimientos, le pidió que rompiera la sierra que impedía el paso a Quilla Pampa —donde se cultivaba la coca. […] Y que cuando murió el Inka, la *coya* vestida de negro fue hasta el portillo y allí murió de tristeza convirtiéndose en un gigantesco obelisco negro que se distingue desde lejos. Que los pobladores llaman «Idma *Coya*» o «Reyna Viuda» […].

> este Inka habría sido Pachakuti inka Yupamki, que consquisto esta región de Vilcabamba (Guillén 1994: 210).

En la cima del monte *Icma Coya*, se concentran varios lagos que son el origen de los ríos Urubamba y Apurímac, los dos ríos importantes de las inmediaciones de Cusco. Así, en el curso del río Urubamba se encuentran las ruinas de Macchu Picchu, mientras que en el curso del río Apurímac se ubican las ruinas de Choquequirao. Podemos estar convencidos de que el monte *Icma Coya* que corresponde al origen de ambos ríos se trata como sagrado dentro de la tradición oral.

3.6. El método de creación del Templo del Sol

Entonces, ¿cómo se estableció el Templo del Sol en Espíritu Pampa? La particularidad de este Templo del Sol no solo radica en su existencia sobre la dirección de la puesta del sol en solsticio de invierno vista desde el Templo del Sol del Cusco, sino que también en que se sitúa en el espacio entre el monte sagrado *Icma Coya* y la piedra sagrada. En pocas palabras, el Templo del Sol de Espíritu Pampa se creó en el punto de intersección de dos líneas imaginarias (figura 12).

Se cree que los incas, que planearon el establecimiento del Templo del Sol de Espíritu Pampa sobre la orientación de la puesta del sol en solsticio de invierno, se percataron de la presencia de la inmensa roca que está actualmente en la Plaza Central de Espíritu Pampa y, en el punto donde se intersectan la línea recta que une a esta roca con el monte sagrado *Icma Coya* y la línea recta que une dos Templos del Sol del Cusco y Espíritu Pampa, establecieron el Templo del Sol de Espíritu Pampa.

Al situar el Templo del Sol de Espíritu Pampa en el punto mencionado arriba, quedaba señalada la continuidad entre Cusco y Espíritu Pampa. De este modo, construyendo una nueva capital en Espíritu Pampa, se pretendió ostentar la legitimidad del rey Inca de Vilcabamba.

Figura 12. Modo de establecer el Templo del Sol Coricancha (Espiritu Pampa).

Además, si fuera el caso que la tradición oral del monte *Icma Coya* se hubiera creado en la época incaica, se habría logrado conceder la imagen del poder real al Templo del Sol, que se encuentra unido al monte sagrado *Icma Coya*, cuyo nombre procede de la esposa del Inca (*Coya*). Por otro lado, como los lagos que se ubican en la cima del monte sagrado *Icma Coya* constituyen el origen de los ríos Urubamba y Apurímac, al Templo del Sol se le otorgó la imagen de la fertilidad. En suma, el Templo del Sol de Espíritu Pampa, al igual que el Templo del Sol de Cusco, es el reflejo de un ente singular donde se cruzan las imágenes tanto del poder real como de la fertilidad.

3.7. Temas pendientes

El resultado de comparar las organizaciones de los paisajes en Cusco y Espíritu Pampa nos lleva a la conclusión de que las ruinas de Espíritu Pampa corresponden a la última capital incaica de Vilcabamba.

Además, siguiendo esta investigación, hemos logrado aclarar la forma en que se establecieron los templos del Sol en las dos capitales incaicas. En el caso del Cusco, se estableció tomando como referencia la distribución de los cuatro montes circundantes; mientras que en Vilcabamba se tomó como marco la disposición de la antigua capital cusqueña y el cerro sagrado *Icma Coya*. Al momento de establecer el Templo del Sol, inicialmente se adoptó como referencia el cerro, que tiene una relación estrecha con el agua, para recordar la imagen de la fertilidad. Por otro lado, también se tuvo la perspectiva de que los mitos y rituales debían de crearse para atribuirle al Templo del Sol la imagen del poder real.

Como tema de investigación futura, con el análisis detallado de las construcciones y la distribución de las ruinas de Espíritu Pampa, quisiéramos aclarar la información que está contenida en el interior de la Ciudad Real. Creemos que será necesario volver a investigar los documentos coloniales relacionados con la formación de la capital cusqueña y la distribución de los lugares de culto de la parte periférica de Cusco que logró salvarse de la destrucción producida desde la época colonial en adelante.

Bibliografía

Albornoz, Cristóbal de
1989[1582?] «Instrucción para descubrir todas las guacas del pirú y sus camayos y haziendas». En Henrique Urbano y Pierre Duvilos (compiladores). *Fábulas y Mitos de los Incas.* Madrid: Historia 16, pp. 162-198.

Aveni, Anthony
1981 «Horizon astronomy in Incaic Cusco». En R.A. Williamson (compilador), *Archaeoastronomy in the Americas.* Los Altos: Ballena Press, pp. 305-318.

Bauer, Bauer
1996 «The legitimization of the Inca state in myth and ritual». *American Anthropologist,* vol. 98, No. 2, pp. 327-337, Oxford.

1998 *The sacred landscape of the Inca: the Cusco ceque system.* Austin: University of Texas Press.
2004 *Ancient Cusco: heartland of the Inca.* Austin: University of Texas Press.

Bauer, Bauer y David Dearborn
1995 *Astronomy and empire in the ancient Andes: the cultural origins of Inca sky watching*. Austin: University of Texas Press.

Betanzos, Juan de
1987[1551-1557] *Suma y narración de los incas*. Madrid: Ediciones Atlas.

Bingham, Hiram
1914 «The ruins of Espiritu Pampa, Peru». *American Anthropologist,* vol. 16, No. 9, pp. 185-199, Oxford.

Cieza de León, Pedro de
1985[1553] *Crónica del Perú: segunda parte*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
1995[1553] *Crónica del Perú: primera parte*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cobo, Bernabé
1956[1653] *Historia del nuevo mundo*, vol. 4. Cusco: Publicaciones Pardo-Galimberti.

Guillén, Edmundo
1994 *La guerra de reconquista inka*. Lima: R.A. Ediciones e.r.l.

Lagos, Gladys, Masato Sakai, Ismael Uscachi y Gentaro Miyano
2007 *Informe del proyecto para levantamiento del plano tridimensional del sitio Espiritu Pampa.* Informe presentado al Instituto Nacional de Cultura del Perú.

Lee, Vincent
2000 *Forgotten vilcabamba: final stronghold of the Incas.* Wyoming: Sixpac Manco Publications.

MacCormack, Sabine
1991 *Religion in the andes: vision and imagination in early colonial Peru.* New Jersey: Princeton University Press.

Molina, Cristóbal de
1989[1575] «Relación de las fábulas y ritos de los incas». En Henrique Urbano y Pierre Duviols (compiladores). *Fábulas y mitos de los incas.* Madrid: Historia 16, pp. 47-134.

Polo de Ondegardo, J.
1916[1585] «De los errores y supersticiones de los indios, sacados del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo». En Horacio Urteaga (compilador). *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas.* Lima: Sanmartí, pp. 3-43.
1940[1561] «Informe del Licenciado Juan Polo de Ondegardo al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la Perpetuidad de las Encomiendas en el Perú». *Revista Histórica,* Vo. 13, pp. 125-196.

Regalado de Hurtado, Liliana
1992 *Religión y evangelización en Vilcabamba (1572-1602)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Peru.
1997 *El Inca Titu Cusi Yupanqui y su Tiempo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Catolica del Peru.

Sakai, Masato
1998 *Reyes, estrellas y cerros en Chimor: el proceso de cambio de la organización espacial y temporal en Chan Chan.* Lima: Editorial horizonte.

Sakai, Masato, Ismael Uscachi y Hironori Fukuhara
2006 *Informe del proyecto arqueológico Espiritu Pampa para el plano tridimensional del sitio*. Presentado al Instituto Nacional de Cultura del Perú.

Sarmiento de Gamboa, Pedro
1988[1572] *Historia de los incas*. Madrid: Miraguano Ediciones y Ediciones Polifemo.

Sherbondy, Jeanette
1982 «*The canal systems of Hanan Cusco».* Tesis doctoral. Universidad de Illinois.

Titu Cussi Yupangui, Diego de Castro
1985[1570] *Ynstrucion del ynga don diego de castro titu cussi yupangui para el muy ilustre señor el licenciado lope garcia de castro, governador que fue destos reynos del piru, tocante a los negocios que con su magestad,*

en su nonbre, por su poder a de trartar; la qual es esta que se sigue. Ediciones El Virrey.

Van de Guchte, Maarten
1990 «*Carving the world: Inca monumental sculpture and landscape*». Tesis doctoral. Universidad de Illinois.

Zuidema, Tom
1964 *The ceque system of Cusco: the social organization of the capital of the Inca.* Leiden: E. J. Brill.
1982a «The sidereal lunar calender of the Incas». En Anthony Aveni (compilador). *Archaeoastronomy in the new world.* Cambridge: Cambridge University Press, pp.59-107.
1982b «Catachillay: the role of the pleiades and of the southern cross and α and β centauri in the calendar of the Incas». En Anthony Aveni y Gary Urton (compiladores). *Ethnoastronomy and archaeoastronomy in the american tropics.* New York: Annals of the New York Academy of Sciences. Vol. 385, pp. 203-229.
1989 *Reyes y Guerreros: Ensayos de Cultura Andina.* Lima: Fomciencias.
1990 *Inca Civilization in Cusco*. Austin: University of Texas Press.

LA *CÁPAC HUCHA* EN ECUADOR: IMAGEN Y REALIDAD DEL SACRIFICIO HUMANO EN LOS INCAS

ODAIRA, Shuichi
Universidad de Tokai

Introducción

Antes de la cristianización o modernización, en la mayoría de las sociedades del mundo —incluida la región europea— existía la costumbre de dedicar la vida del hombre a sus propios dioses, bajo sus propias cosmologías. Sin embargo, en las sociedades o culturas nativas americanas se ha puesto mayor énfasis en estas costumbres. América Latina fue considerada por los europeos como el «Nuevo Mundo» o el «Cuarto Mundo», distinto del concepto tradicional europeo. Lo inesperado del descubrimiento de América, junto con las diferencias culturales, produjo imágenes extrañas o extraordinarias correspondientes a los sacrificios humanos en América prehispánica[1].

Suele asociarse a las principales culturas de Mesoamérica —Azteca y Maya—, con imágenes de sacrificios humanos donde se representa crueldad y derramamiento de sangre. Exposiciones en museos de todo el

---

[1] Como imágenes típicas del Nuevo Mundo se pueden mencionar las siguientes: existencia de riquezas fabulosas (representadas por las leyendas de El Dorado); monstruos como gigantes y Ewaipanoma y humanos de aspecto raro; ausencia de tabúes sexuales; canibalismo; desnudos, etcétera. Hay casos que relatan relaciones entre canibalismo y sacrificios humanos, en que ambas situaciones van acompañadas de sangre y la crueldad. En cuanto a este tipo de estudio, por ejemplo, véase Chiappeli ed. (1976).

mundo sobre estas culturas, al igual que libros, revistas, folletos turísticos y programas de cine y televisión han seguido produciendo el mismo tipo de imágenes y representaciones. Por ejemplo, en la película «Apocalypto» se expusieron representaciones parciales y exageradas sobre los sacrificios que aun permanecen en nuestros recuerdos[2].

Se debe discutir el nivel de exageración, pero es evidente que este tipo de representaciones no es solo producto de la imaginación popular, ya que la práctica de sacrificios humanos existió. En los documentos históricos escritos por los españoles se encuentran muchas descripciones detalladas de ellos y los nativos han dejado varias representaciones concretas del mismo tipo de situaciones, grabadas o representadas en esculturas, pinturas murales, vasijas cerámicas, etcétera. También tenemos información sobre estos sacrificios a través de los datos arqueológicos. En Mesoamérica, desde hace muchos años esta costumbre ha llamado la atención de muchos científicos y ya en la década de los sesenta en Dumbarton Oaks se realizó un simposio sobre este tema (Boone ed. 1984).

Los incas no acompañaron a los sacrificios con tantas imágenes como las culturas mesoamericanas, por ello se generalizó la creencia de que solo en Mesoamérica se practicaron sacrificios sangrientos y crueles. En realidad, las diferencias entre las representaciones de las dos regiones han sido indicadas en documentos escritos a inicios del siglo XVII (Garcilaso 1963 [1609]: lib. 2, cap. 8).

¿Esta diferencia de imágenes culturales refleja la realidad? En los documentos históricos sobre los incas encontramos referencias a la ceremonia de la *cápac hucha* que incluyen sacrificios de niños o jóvenes, aunque con descripciones muy limitadas y parciales. En las décadas de 1980 y 1990 se descubrieron restos arqueológicos en los cuales se observan algunos ejemplos de niños sacrificados. Estos datos se han encontrado en lugares altos, como cumbres nevadas y regiones del sur del Perú. Estos descubrimientos llamaron la atención de los investigadores sobre la alta

---

[2] Película producida en EEUU y dirigida por Mel Gibson en 2006.

montaña y el sur de los Andes. Hasta el momento se piensa que no se realizó este tipo de ceremonias en el Ecuador —en la zona norte de los Andes— (Schobinger 1991: 65-68), pero no hay documentos históricos que relacionen la *cápac hucha* solo con la región sur y los nevados. Según las descripciones de los documentos deberán encontrarse muchos rituales de sacrificios en varios lugares o regiones del territorio inca.

Actualmente no se puede identificar con claridad verdaderos sacrificios humanos en la cultura de los incas. ¿Cuánto, dónde y cómo hacían estos sacrificios humanos?

En este artículo presentaré algunos de estos temas a partir de los primeros datos arqueológicos recuperados en el sitio de Pólvora Baja, provincia de Azuay, que relacionan a la *cápac hucha* con lo que hoy es el Ecuador.

La *Cápac hucha* en documentos históricos

Cristóbal de Molina el cusqueño (1959[1575]: 91-97) dejó descripciones detalladas de la *cápac hucha* en un documento sobre las fiestas y rituales incas agrupadas por meses. Menciona que la ceremonia de *cápac hucha* fue introducida por Pachacuti Inca Yupanqui, noveno Inca, y que era celebraba en agosto. Según el documento, en la *cápac hucha* traían las ofrendas desde las provincias de Collasuyo y Chinchaysuyo y Antisuyo y Contisuyo al Cusco, incluidos uno o dos niños y niñas de alrededor de diez años de edad, ropas, ganados, llamas de oro y de *mullu*. Allí dedicaban las ofrendas y los sacrificios humanos al Hacedor, Sol, Luna, Trueno y a la huaca de Huanacauri, en ceremonias realizadas por sacerdotes encargados de cada uno de los dioses, orando por la salud, larga vida, prosperidad del Inca y de todas las personas, y la paz y victoria de los incas. Según el documento, en la *cápac hucha* los participantes marchaban en grupo desde el Cusco, cruzando cerros y quebradas. Al llegar al límite del Estado entregaban ofrendas y sacrificios y los dedicaban a las huacas importantes de los cuatro suyos. Molina dice que era tabú

alzar los ojos y mirar las ceremonias y que las ofrendas y sacrificios infantiles eran administrados por los *quipocamayoc*. A los niños se les daba previamente comida y bebida para que no llegaran al mundo de los dioses con hambre ni descontentos; luego eran asfixiados y se les sacaba el corazón estando todavía vivos. Posteriormente se efectuaba el *pirac*, que es untar a los ídolos de las huacas con la sangre de los sacrificados. En el Cusco, los sacrificios se enterraban en el cerro de Chuqui Cacha, sobre San Sebastián, y los niños no se sacrificaban a todas las huacas, sino solo a las huacas principales. La *cápac hucha* era llamada también *cachaguas*[3].

El contenido de las descripciones no siempre coincide con otros documentos, y se puede encontrar una serie de datos sobre la *cápac hucha*[4].

---

[3] El editor del documento de Molina menciona que Cachaguas es «síncope de Cachacuniguana: mandar regalos o hacer dones de criaturas» (Molina 1959[1575]: 95). Duviols (1967: 16-20) dice que el grupo que llevaba las ofrendas desde el Cusco dedicaba las ofrendas a las huacas en la línea del Ceque, y el Ceque se llamaba también «cachaui» que quiere decir «mensajero que llevaba ofrendas», palabra que tiene relación directa con «cacha», sinónimo de la *cápac hucha*.

[4] Por ejemplo, Betanzos (1968[1551]: cap.11, 30) dice que en la construcción del templo del Sol por Pachacuti «...las demás ropa y maíz ofreciéndolo todo al sol en niños e niñas que ansi habían juntado estando bien vestidos e aderezados mandólos enterrar vivos en aquella casa...». En otra parte del mismo documento dice que en la muerte de Pachacuti, «que trujesen mil muchachos y muchachas los cuales fuesen todos de cinco o seis años y que fuesen algunos dellos hijos de caciques y que estos niños fuesen vestido muy bien […] y dos cada par destos que los enterrasen ansi de dos en dos con el servicio que les habían dado y que estos fuesen enterrados por toda la tierra […] a este tal sacrificio llamanle *cápacocha* que díce sacrificio solemne...». Sarmiento de Gamboa (1965[1572]: cap. 13) dice que la *cápacocha* empezó con Manqo Cápac, y en la guerra se sacrificaron niños y niñas en el cerro de Huanacauri. Pachacuti Yamqui (1993[1613]: f. 14v) dice que «en tiempo deste (Loque Yupanqui) los imbentaron el sacrificio de *cápac hucha* cocuy, enterrandole a los muchachos sin manchas y con oro y plata». Murúa (1922[1590]: caps. 44-46), quien ha dejado informaciones de la *Cápac hucha*, como Molina, no menciona sacrificios de los niños cuando habla de la *cacchucha*, pero dice: «así mismo dice que estos indios que de cuatro a cuatro años y algunas a veces a siete años». En su descripción se encuentra algo semejante a lo expuesto por Molina: «llevaba los sacrificios con gran reverencia y los que lo llevaban eran de los hechiceros de la casa del Sol, con mucha cantidad de indios que iban con ellos, los cuales hacían muchos

El término *cápac hucha* se utiliza en diversos contextos en los distintos documentos y no se le ha dado un sentido definitivo[5]. No obstante, se puede entender que *cápac hucha* tiene relación con la ceremonia del Estado que consiste en llevar ofrendas o ídolos sagrados desde varias provincias hasta el Cusco, que se realiza en el Cusco y en varias provincias

---

ayunos por el camino y abstenían de comer muchas cosas, no llevaban mujeres, […] los cuales no habían de mirar, ni miraban en torno el camino a los lados, ni volver la cara atrás...». Guaman Poma (1980 [1615]: f. 247, 262, 267-273) dice que «este mes (junio) hazían la moderada fiesta del Ynti Raymi y se gastaua mucho en ello y sacrificauan al sol. Y enterraua al sacrificio llamado *cápac* ocha que enterrauan a los nilos ynosentes quinientos y mucho oro y plata y mollo», «el Ynga sacrificaua a su padre el sol con oro y plata y con niños y niñas de dies años que no tubiesen señal ni mancha ni lunar y fuesen hermosos. Y para ello hazía juntar quinientos niños de todo el rreyno y sacrificaua en el tenplo de Curi Cancha […]». Pero en parte se ha dado otro sentido a la *cachucha*: «De como ordenó bestidas y rropa de sus dioses uacas le llaman *cápac* ocha...». Aparte de las crónicas mencionadas, en los mitos de Huarochirí se ha contado que «Todos los años le ofrecían un *cápac hucha* gente del Tahuantinsuyo, mujeres y hombres. Cuando llegaban a Pachacamac enterraban vivas ese *cápac hucha* […] de misma manera oro y plata […]». (Avila 1991 [c.1598]: cap.22).

[5] En la mayoría de los documentos históricos no se usa la expresión *cápac hucha*, sino *cápacocha.* Duviols (1976: 38-41) ha indicado que se usa el nombre *cápac hucha* en el texto original, escrito en Quechua, de los mitos de Huarochirí, y lo que Santa Cruz de Pachacuti Yamqui, el nativo de los Andes, escribió primero *cápacocha*, pero el «co» de cocha está tachado y encima puso «hu» en su documento. Luego Duviols considera que la expresión *cápac hucha*, significa «pecado de soberano o del Inca», y corresponde al contenido de la ceremonia. En este artículo usamos esa expresión basándonos en ese estudio. Duviols (1976: 12) ha presentado la variedad de significados de *cápac hucha* que se ha dado en los documentos históricos: «1) un sacrificio con ofrendas minerales, vegetales, animales y humanas que se realizaban en honor del Inca en el Cusco; 2) el sacrificio equivalente realizado en las huacas de provincias en sintonía con el sacrificio del Cusco; 3) el traslado colectivo al Cusco de las ofrendas enviadas a la capital por todas las células sociales de las provincias; 4) el traslado colectivo del Cusco a los cuatro centros religiosos de la provincias; 5) el regreso de la comitiva sacrificadora al Cusco; 6) las cuentas y estadísticas referentes a las ofrendas que debían repartirse a cada una de las huacas del «reino», sin excepción; 7) el balance económico, en el Cusco, de los intercambios de ofrendas entre el Inca y los curacas y sacerdotes de las provincias, así como la ceremonia de redistribución de premios, presidida por el Inca; 8) el vestido de *cumbi* con que vestían a todos ídolos; 9) la reunión general, en el Cusco, de todos los ídolos de los santuarios del imperio».

para los reyes inca o algunos de sus dioses y que incluían sacrificios de niños o jóvenes y ofrendas de oro, plata o mullu[6].

Se conocen varios documentos históricos que refieren la ceremonia de la *cápac hucha*, aunque sus descripciones son muy fragmentadas o parciales. Existe sin embargo un documento que describe detalladamente el proceso de ofrendar sacrificios humanos y las características de las tumbas en las que posteriormente estos eran enterrados: se trata del informe escrito por Hernández Príncipe, entre los años 1621-1622, con relación a la extirpación de idolatrías en el pueblo de Recuay, Allauca, Santa María Magdalena de Ichoa y Ocros, en la provincia de Ancash, Perú, aunque los detalles sobre la *cápac hucha* se encuentran en las descripciones que tratan sobre el pueblo de Ocros. El documento contiene información sugerente que se debe analizar y comparar con los datos arqueológicos.

Según el documento, la fiesta de *cápac hucha* se celebra cada cuatro años, para lo que se lleva al Cusco a cuatro muchachos, escogidos en cada uno de los suyos, como *aqllas*, que tengan entre diez y doce años de edad y que no tengan manchas ni arrugas. Como se cita a continuación:

> Concluido con la fiesta, llevaban las *cápacochas* que cabía al Cusco a la huaca de Huanacauri o a la casa del Sol, y adormeciéndola, la bajaban a una cisterna sin agua, y abajo en un lado hecho un depósito, la emparedaban viva, adormecida, para descuidarla. Las demás mandaba el Inga se llevasen a sus tierras y hiciesen lo mismo déstas, privilegiando a sus padres y haciéndoles gobernadores; y que hubiesen sacerdotes que la ministrasen para la adoración que la hacían cada año, sirviendo esta *cápacocha* de guarda y custodia de toda la provincia. (Hernández Príncipe 1923 [1621]: 61)

---

[6] Ahora se usa la expresión *cápac hucha* o *cápacocha* con el sentido de «sacrificios de niños». Sin embargo no se puede identificar si se llamaba *cápac hucha* a cualquier sacrificio de niños.

En el pueblo de Ocros se encontró una tumba en la que se encontraba enterrada una mujer sacrificada en su tierra a su regreso del Cusco. Hija del Caque Poma, llamada Tanta Carhua por el Inca y era una niña «hermosísima sobre todo encarecimiento». A los diez años participó en la *cápac hucha* en el Cusco y tras su regreso a Ocros fue sacrificada como se describe:

> Cuentan los viejos por su tradición que decía la muchacha – acaban ya conmigo que para fiestas bastan las que en el Cusco me hicieron; lleváronla deste asiento de Aixa una legua de aquí, aun alto cerro, remate de las tierras del Inga, y hecho su depósito la bajaron a él y emparedaron viva […] el lugar estaba bien descuidado e incubierto, bien diferente de los demás adoratorios (Hernández Príncipe 1923 [1621]: 62).

La loma de Aixa, en la que fue enterrada Tanta Carhua, se encuentra en la tierra templada donde se extienden las chacras de los incas, y fue desde allí que Caque Poma, por orden del Inca, construyó su acequia a través de riscos y despeñaderos, utilizando la brujería como se detalla:

> Están las tierras de Aixa dos leguas y media de Ocros yendo por una quebrada abajo, siguiendo el arroyo que vá a Huanchai en derecho de la cuesta mentada; tierra templada, donde los caciques siembran y tienen sus camayos, y donde viniendo fray Francisco en busca de la huaca Lluclla, dijo misa, cuya capilla estaba caída e yo la acabé de deshacer acabando de decir misa en esta ocasión, donde estuve una semana en busca de la *cápacocha* hija del mentado Caque Poma, sacrificada al Sol.
>
> Estas tierras, según diré, son realengas porque fueron del Inga, en cuyo nombre el dicho Caque Poma mandó sacar su acequia por unos riscos y despeñaderos[...] (Hernández Príncipe 1923 [1621]: 60).

De acuerdo a la descripción, Hernández Príncipe abrió esta tumba y detalló lo siguiente:

> Trabajóse casi un día, que fue el del Triunfo de la Cruz, y en tres estados de fondo, caba hecha a modo de un pozo, muy bien anivelado y en el remate hecho un depósito a modo de alacena, estaba la *cápacocha* sentada a uso gentílico con alhajas de olletas, cantarillos y los topos y dijes de plata muy vistosos que el Inga le había dado en dones. Ella ya deshecha, y por lo consiguiente la ropa finísima conque vino vestida a este lugar, el cual estaba tan esgamosado que parece era imposible hacer cosa. (Hernández Príncipe 1923 [1621]: 62)

Después de su muerte, Tanta Carhua fue adorada por los miembros del ayllu al que pertenecía y a quienes daba consejos para el tratamiento de los enfermos a través del sacerdote. Por su parte Caque Poma, quien ofreció a su hija al Inca, recibió la posición de cacique. Aquí se confirma la relación de reciprocidad en el intercambio del sacrificio con la obtención de un privilegio o alta posición social.

En el documento de Hernández Príncipe se mencionan los sacrificios al Inca, entre los que se cuentan dos personas en el ayllu de Hecos, siete personas en el ayllu Chaupis, cuatro personas en el ayllu de Híchoq y cinco personas en el ayllu de Caquimarca, perteneciente al pueblo de Recuay (Hernández Príncipe 1923 [1621]: 26-32). En estas descripciones se indican hasta los nombres de los sacrificados, y en el caso del ayllu Hecos se describe que los sacrificios fueron también dos niños «hermosísimos, acabados sobremanera, sin mancha ni arruga». Además en cuanto al resto de ayllus se indica el lugar donde fueron enviados los sacrificios: además del Cusco, las regiones de Titicaca, Quito y Huánuco el Viejo. Igualmente, desde el pueblo de Allauca se enviaron sacrificios a Cusco, Quito, Yahuar Cocha y Chile. Estos datos llaman la atención por sugerir que se ofrendaron sacrificios humanos en todo el territorio inca, incluidos los alrededores de los centros administrativos (Hernández Príncipe 1923 [1621]: 41).

En los documentos de visitas del siglo XVI también se indica que las sociedades locales ofrecieron sacrificios a los incas. Por ejemplo, el 17 de febrero de 1567, Pedro Cutinbo, uno de los caciques del Hanan

Saya de Lupaqa, localizada en la margen oeste del lago Titicaca, informa sobre «hijos para sacrificar y doncellas para que sirviessen para el Sol y la Luna y los truenos» y declara «el tributo que daban al ynga», aunque no se menciona la *cápac hucha*. Igualmente el 25 de febrero de 1567, Luis Cutipa, uno de los caciques del Hurin Saya, del mismo grupo étnico, atestiguó que «(al Inca) le daban indios para ofrendar a los ídolos o guacas» (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 39,81).

Una gran cantidad de sociedades locales estuvo bajo el control del Estado inca. La mayoría de los documentos de las visitas e informes sobre la campaña de extirpación de idolatrías se han perdido, aunque si consideramos los ejemplos de lo observado en Ocros o Lupaqa, existen grandes posibilidades de que se sacrificase a muchas más personas lo que se ha podido imaginar, aunque solo se piense en la *cápac hucha*. Al respecto, en la descripción del pueblo de Recuay, el documento de Hernández menciona que en esa comunidad los olleros eran enviados a los Incas como mitimaes; que adoraban a los huecos de donde sacaban la arcilla para hacer las cerámicas y que para lograr objetos de buena calidad le sacrificaron dos niños a la excavación (Hernández Príncipe 1923 [1621]: 34).

Datos arqueológicos de la *Cápac hucha*

Las altas montañas cubiertas de nieve donde se han encontrado víctimas jóvenes son El Plomo y Aconcagua en Chile, El Toro en la frontera entre Chile y Argentina, Quehuar en Argentina, Llullaillaco en Bolivia, Pichupichu y Ampato en Perú, entre otras.

La víctima encontrada en El Plomo, descubierta en 1954, era un niño de ocho o nueve años de edad. Fue enterrado en posición «sentado y plegadas las rodillas». Su cara estaba pintada con un color rojizo y llevaba cuatro líneas amarillas pintadas en forma radial entre la nariz y el labio superior. Su cabello estaba pegado con laca y trenzado en más de 200 partes separadas; llevaba una banda hecha con cabello humano y un

adorno hecho con lana de llama y plumas de cóndor. Su cuello y mano derecha estaban adornados con un pendiente y una pulsera de plata y en su cuerpo se puso un *unqu* hecho de lana de llama y una manta de pelos de alpaca. Sus pies estaban calzados con botas, tipo mocasín, hechas con piel de llama. Además, llevaba siete bolsas con hojas de coca, cabellos y sus propios dientes de leche, cortauñas, e hilos de color rojo. En la tumba se encontraron tres figurinas humanas y llamas de metal de aleación de oro, plata, cobre, y mullu. En el *unqu* que llevaba puesto se detectaron huellas de vómito, lo que sugiere que el niño tomó chicha en la parte alta de la montaña, aunque no se encontraron componentes alcohólicos en su hígado. Por el tipo de peinado se cree que pudo provenir de la región del Titicaca (Besom 1991).

La víctima encontrada en el Aconcagua en 1985 es un niño de siete años. También tenía la cara pintada de rojo, en el cuello llevaba un collar hecho con piedras de varios colores y lucía un poncho y ojotas. Fue enterrado en posición «sentada, con sus rodillas plegadas, envuelto en tejidos de algodón y lanas de camélidos decorados con dibujos de aves y figuras geométricas. Dentro de los tejidos se encontraron un par de ojotas y dos bolsas, una de las cuales contenía frijoles cocidos. En el Aconcagua se encontró un promontorio circular de piedras de 90 centímetros de diámetro, dentro del cual se hallaba la tumba y seis figurinas de oro, plata, cobre y mullu con representaciones humanas y de llamas (Schobinger 1991).

«Juanita», descubierta de manera casual en 1995 en el monte de Ampato, corresponde a una niña de catorce años y 147 centímetros de altura. Fue hallada al derretirse una parte del glacial en el que estaba su tumba, en la cima del monte, a consecuencia de la erupción del volcán Sabancaya (cerca de Ampato), razón por la que no fue posible definir las características de su tumba. La víctima llevaba como parte de su vestimenta una *lliqlla* y un cinturón; se encontraba envuelta con tejidos y estaba colocada en posición «sentada con sus rodillas plegadas» y acompañada de cerámicas del estilo inca y figurinas de oro y plata de forma humana

y de llamas. Los análisis han aclarado los siguientes puntos: la causa de muerte fue un golpe en la parte derecha de la cabeza; no se encontró huella de ninguna enfermedad; y la víctima, en vida, estuvo bien alimentada. Se determinó que comió vegetales entre seis y ocho horas antes de morir. En la cima del monte Ampato se encontraron adicionalmente dos tumbas, distantes seis metros entre sí. En estas tumbas se encontraron enterrados un niño infante y una niña de unos ocho años de edad, aunque los cuerpos, en especial el del niño, estaban bastante dañados a consecuencia de la caída de un rayo. Las víctimas fueron enterradas en posición sentados, con las rodillas plegadas y acompañadas con ofrendas de estilo inca (Reinhard 1996,1997).

En las comunidades andinas contemporáneas se sigue considerando a las altas montañas como dioses y reciben los nombres de *apu*, *auki*, *wamani*, etcétera. Es evidente que en la época inca tenían la misma connotación o estructura religiosa. Se ha propuesto la interpretación de que Tanta Carhua, en Ocros, fue un sacrificio para la acequia nueva construida por su propio padre. Este sacrificio tuvo una estructura similar a los de las víctimas halladas en las cumbres nevadas, pues podemos relacionar la acequia con la cosmología andina, donde la montaña es considerada la fuente del agua. Los datos obtenidos de las víctimas en las altas montañas pueden interpretarse de acuerdo a la *cápac hucha*, dado que se presentan varias coincidencias: las víctimas son niños o jóvenes vestidos con ropas de buena calidad; se han encontrado huellas de vómito, lo que indica la posibilidad de que se hubiera intentado empañar la conciencia; los sacrificios venían acompañados de figurinas con formas de humanos y ganado como llamas y vicuñas.

Luego de revisar varios documentos históricos no se ha localizado ninguna descripción que relacione la *cápac hucha* con las cumbres nevadas de forma exclusiva. Lo que sí se ha hallado es la documentación que permite demostrar la existencia de ofrendas de niños a la montaña.

Además de estos relatos, en Pachacámac se ha informado acerca de tumbas pertenecientes a la época inca donde también se enterraron víc-

timas de sacrificios (Uhle 1991[1903]: 84-88). En estas tumbas, encontradas en la terraza suroeste del Templo del Sol, se excavaron 46 cuerpos de mujeres acompañados de cerámicas incas. A través de la investigación se ha podido interpretar que estas mujeres fueron sacrificadas apretándoles el cuello fuertemente, pues sus cuellos tienen solamente unos cinco centímetros de diámetro. Esto se debe a que se les envolvía con telas blancas de algodón pegadas al cuello y en el proceso de estrangulación se movía la piel, se dislocaban las mandíbulas y se deformaban las vértebras (Uhle 1991 [1903]: 85). Aunque no se menciona concretamente la edad, las víctimas son adultas, ya que algunas tienen el pelo gris y sus rostros estaban pintados de color rojizo. El informe se publicó a comienzos del siglo XX y no se muestra ninguna figura de las tumbas, por lo tanto sus formas no son definibles. La información presentada es limitada y no se conocen los detalles de los sacrificios. Por ejemplo, no sabemos si se sacrificaron las 46 mujeres de una vez ni dónde se realizaron los sacrificios. Los datos de víctimas en Pachacámac son muy interesantes, pues coinciden parcialmente con las descripciones del mito de Huarochirí, de fines del siglo XVI. Sin embargo, es necesario volver a analizarlos a la luz de los últimos hallazgos en las montañas, pues la información como la pintura rojiza encontrada en los rostros de las víctimas o la presencia de cerámicas incas en los entierros puede ser relevante[7].

Aparte de Pachacámac, Heyerdahl y Sandweiss (1995: 90-97, 112-115) han informado sobre sacrificios humanos sobre la Huaca Larga y el Templo de la Piedra Sagrada, en Túcume, en el valle de Lambayeque. Sin embargo su descripción no es detallada[8].

---

[7] La costumbre de pintar la cara de los cadáveres de color rojizo no es propia de la cultura Inca, sino que se puede encontrar desde la época del formativo.

[8] En la Huaca Larga se dice que las víctimas fueron sacrificadas por el mismo personaje enterrado, que tenía rango y era poderoso, aunque no se presentan fundamentos de esta interpretación ni se han dejado descripciones del estudio o análisis sobre las víctimas. Se dice además que en el Templo de la Piedra Sagrada se sacrificaron humanos y llamas, pero tampoco se presentan datos en forma detallada.

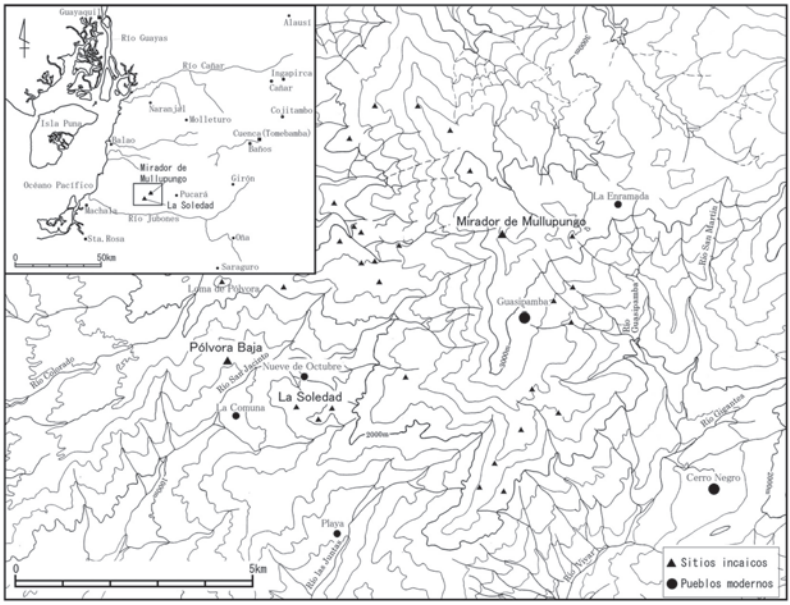


Figura 1. La parte sur del Ecuador, zona de la investigación.

La tumba de Pólvora Baja

1) Información básica del sitio

Las ruinas de Pólvora Baja, asociadas con la cultura inca, se ubican sobre la pendiente oeste de los Andes, sobre la cota de 1450 m.s.n.m., y hacia el suroeste de Tomebamba (figura 1)[9]. Los estudios de los alrededores han encontrado varias instalaciones que forman parte de un gran complejo inca, entre cuyos componentes destacan dos centros administrativos

[9] La Pólvora Baja fueron localizadas por el autor a través de una investigación realizada en el año 2003. A la fecha se las ha estudiado únicamente a nivel superficial, y aún no se han realizado excavaciones sistemáticas. Esta investigación fue realizada por el fondo «Grant-in-aid for Scientific Research (B)» (Nº 15401027) de Japan Society for the Promotion of Science.

(Mirador de Mullupungo y La Soledad), cuatro baños del Inca, varios caminos inca (que corren norte-sur y este-oeste con dirección a la costa ecuatoriana), tres chacras (administradas por el Estado inca) y varios cerros sagrados (como Guiririu, Infiernillo y Pólvora) entre los cuales se forma Pólvora Baja (Odaira 2002-2005, 2004).

Pólvora Baja fue construida sobre parte de la pendiente sureste que desciende desde la loma de La Pólvora, sobre la cota de 2242 m.s.n.m. Un estudio superficial ha identificado un baño del Inca ubicado sobre los 1436 m.s.n.m. El depósito del agua está constituido por dos partes dispuestas de forma paralela que dejan entre sí un espacio de 1,9 metros. El depósito mide 7,2 metros (este–oeste) por 4,2 metros (sur-norte) y 1,1 metros de profundidad. Sin embargo, casi la mitad del lado oeste se ha perdido a consecuencia de un hundimiento del suelo ocurrido en 1998, según la información del dueño del terreno.

Hacia la parte sur del baño del Inca se extiende una terraza, sobre la cual se encontró una roca sagrada (huaca), que mide 2 metros de largo por 1,5 metros de altura y presenta varias concavidades. Igualmente, hacia el sur se encontró otra roca elaborada artificialmente.

Al norte del baño del Inca se encuentra una pendiente abrupta. Es evidente que el agua desembocaba en el baño y se vertía hacia la terraza donde se sitúa la huaca. En una parte de la pendiente se ubica una pequeña terraza donde se encuentra un hundimiento o la huella de un hueco[10]. Durante la excavación de este hundimiento se encontró casualmente una

[10] En la zona de la investigación este tipo de hundimientos o la huella de los huecos arqueológicos se encuentran entre 3000 y 5000 m. (Odaira 2002-2005). Durante nuestro trabajo en Pólvora Baja no se definió el sentido o la función de este hueco, aunque recientemente se ha aclarado que se trata de tumbas de emergencia donde se enterraron las víctimas de la guerra grande ocurrida en la época Inca y colonial (Odaira 2006, 2007). En consecuencia, el hundimiento encontrado en la terraza pequeña de Pólvora Baja no fue una tumba de emergencia. Ciertamente, las características de una tumba de emergencia son completamente diferentes a las de la tumba presentada en este artículo. La tumba de la víctima se encontró en la esquina de la trinchera de la excavación, fuera del hundimiento mencionado.

tumba en la parte externa del hundimiento, que corresponde a la que se describe en este artículo.

Alrededor de esta tumba no se encontraron restos arqueológicos, menos aún el hundimiento o huella de la tumba de emergencia indicada anteriormente. Sin embargo, a uno o dos metros al oeste se encontró un hueco que había sido «huaqueado». De acuerdo al dueño del terreno, él y su padre hicieron la excavación unos treinta y cinco o cuarenta años atrás, y extrajeron algunas cerámicas y huesos humanos. Con estos datos se puede suponer que sobre la terraza pequeña se construyeron dos tumbas, ubicadas una junto a la otra. Sobre la parte sur hay una vista panorámica de todo el espacio ceremonial, que incluye el baño del Inca y las huacas. Adicionalmente se ve parte del sector de La Soledad y algunos cerros sagrados y hacia el norte se observa parte del mirador de Mullupungo y el cerro Guiririu, que es el más sagrado de la zona.

2) La tumba, el entierro y las ofrendas

En la excavación de la tumba, primero se cavó un hueco en forma cilíndrica de 60 centímetros de diámetro que se amplió luego a 90 centímetros. En la parte inferior se excavó una especie de pequeño túnel de 65 centímetros de diámetro en dirección este, tras el que se cavó una cámara en forma de cúpula de un metro de diámetro (máximo) y un metro de altura (máximo), registrando un espacio de un metro cúbico. La tumba presenta la forma de una bota. Entre la cámara y el túnel se encontró una piedra en forma de tabla, de 45 centímetros por 65 centímetros de lado, que tapaba el ingreso. Se la encontró deslizada de su posición original, con dirección hacia a la cámara. El túnel se encontraba además obstruido por una capa de tierra de color verde-grisáceo, mezclada con piedras pequeñas, tan compacta que fue dificultosa su excavación incluso con un pico pequeño. Una vez que se cubrió el suelo de la superficie, fue casi imposible identificar su existencia y ubicación, ya que no se pudo observar marcas o hundimientos en ninguna parte

de la superficie. En términos generales, puede decirse que esta tumba fue construida de manera muy minuciosa, aunque su tamaño es muy pequeño (figura 2).

Figura 2. La tumba de Pólvora Baja.

En la parte central interna de la cámara se encontraron varios segmentos de huesos humanos, como fémures, tibias y algunos huesos de los brazos y el cráneo, incluidos dientes y mandíbula, en mal estado de conservación.

La posición de los huesos de la pierna llama la atención: las rodillas se encontraron completamente dobladas y ambos lados de la tibia se situaban al oeste de cada fémur (figura 3, 4). La cabeza se hallaba en el extremo sur de la cámara, casi pegada a la pared de la misma, lo que indicaría que la mandíbula fue colocada hacia abajo, como si el cuerpo hubiera estado sentado. Al lado derecho del cráneo se podía observar un gran daño o hundimiento (figura 5). Los brazos se encontraron colocados entre las piernas y la cabeza, y las manos a la altura de la mitad del

cuerpo. Aunque no se encontró ninguno de los huesos del tronco, por la ubicación de los adornos, un *tupu* y collares, y la ubicación de ambos brazos, se presume que el cuerpo fue colocado de forma normal. Es decir, cuando se colocó la tapa de la cámara, el cuerpo estaba acostado boca arriba, con la cabeza orientada hacia el sur, las manos sobre el vientre y las rodillas dobladas completamente.

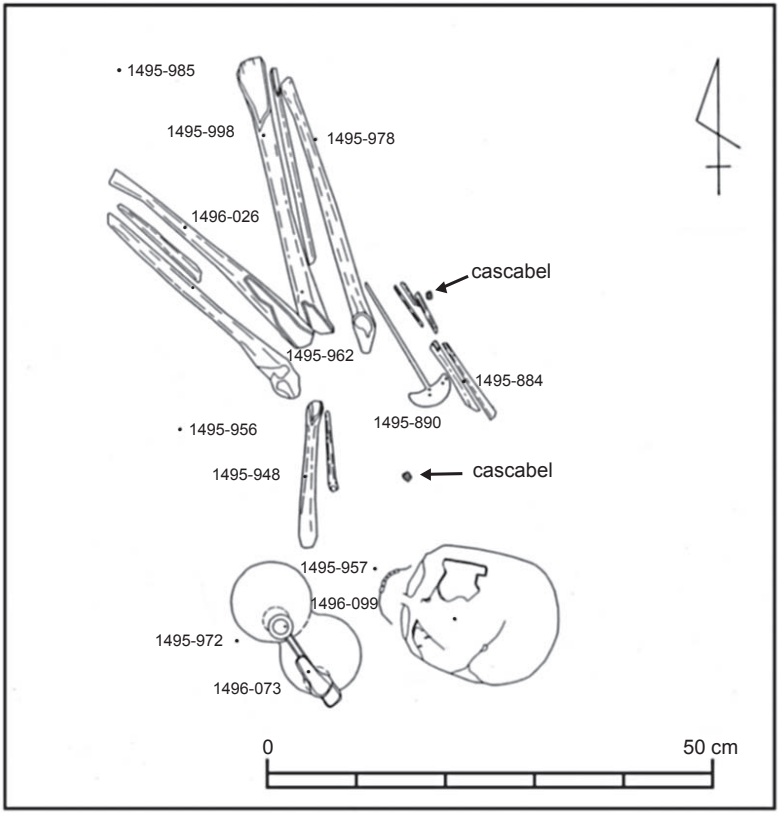


Figura 3. Dibujo del enterrado.

Figura 4. El enterrado, visto desde el oeste.

Figura 5. El daño del cráneo y la botella estilo chimú-inca.

La posición de este entierro es no es natural. No se puede suponer que el cuerpo se colocó en la tumba construida de manera minuciosa acompañado de ofrendas. Esto nos lleva a pensar es que el individuo se encontraba sentado con sus rodillas dobladas, y luego, por alguna razón, cayó colocándose boca arriba. Además de la rara posición del entierro, considerando el daño o hundimiento del cráneo y los datos de esta tumba, que coinciden con los datos históricos como se analizará mas adelante, se puede concluir que este individuo fue sacrificado.

Gracias a los datos arqueológicos mencionados, es posible suponer el proceso del sacrificio de la siguiente manera:

Primero la victima entró viva a la cámara, luego se arrodilló mirando hacia el norte, con dirección a la loma de La Pólvora, de donde caía el agua que se depositaba en el baño del Inca. Después, la victima dirigió el rostro hacia la pequeña entrada de la cámara. Posteriormente, la persona que se encargó de ejecutar el sacrificio entró al hueco cilíndrico, metió la mano o una parte de su cuerpo a la cámara y, utilizando algún tipo de arma, golpeó a la víctima sobre el lado derecho de la cabeza. Por la fuerza del golpe el individuo cayó hacia el sur, quedando boca arriba. La nuca chocó contra la pared de la estrecha cámara y su cabeza quedó en posición vertical. Posiblemente al mismo tiempo se movió la tibia hacia el oeste. Luego, cerca de la cabeza, al lado de la entrada de la cámara, se colocó una cerámica preparada para el sacrificio, luego se selló la entrada a la cámara con la piedra y se tapó el hueco cilíndrico con la tierra de color verde-grisácea, mezclada con piedras y posiblemente con agua para darle consistencia.

A la fecha se ha realizado un análisis básico de los huesos, llegándose a establecer que los restos corresponden a una mujer de entre quince y veinte años de edad y 148 centímetros de estatura. En cuanto al estado de salud era bastante bueno, pues no se detectaron huellas de enfermedades y los restos corresponden a un cuerpo sano y bien nutrido.

En la tumba se encontraron, como parte del ajuar, una botella del estilo chimú-inca con el adorno de un ave (figura 5), un *tupu*, una pinza, cinco cascabeles de cobre y dos sartas de cuentas hechas de piedra y hueso

o concha[11]. Por la ubicación y las características de la pinza, cascabeles y sartas, que tienen un hueco pequeño para pasar el cordel —y quedaba un pedazo del cordel en un cascabel—, es evidente que todos los materiales, menos la cerámica, fueron llevados por la víctima como adornos.

Comparación con los documentos de Ocros

La tumba encontrada en Pólvora Baja tiene aspectos similares a los que describe el documento de Ocros de Hernández Príncipe. La tumba de Tanta Carhua se construyó en el cerro alto llamado Aixa, que se extiende alrededor de las chacras del Inca. Zuidema (1977-78: 168), quien analizó este documento e hizo una observación superficial en el actual Ocros, considera que Tanta Carhua fue sacrificada en la nueva acequia. Explica que desde el cerro de Aixa, donde adoraban los trabajadores encargados de su construcción, podían ver el valle extendido y toda la zona. Como se dijo antes, la localización de la tumba en Pólvora Baja es semejante, aunque no se ubica en la cima del cerro sino en su pendiente. La loma de La Pólvora se ve desde el mirador de Mullupungo, La Soledad y desde el lugar donde se construyó la tumba se ve el baño del Inca y las huacas, que se ubican más abajo.

Al término de las últimas investigaciones todavía no se han ubicado huellas de la existencia de chacras incaicas en Pólvora Baja. Sin embargo, alrededor de la zona se encuentran varias chacras incaicas que están acompañadas por huacas o huancas (Odaira 2002-2005). Es indudable que esta zona era muy importante para los incas como zona agrícola. De acuerdo a la investigación arqueológica realizada hasta el momento se ha clarificado que ambos centros administrativos fueron abandonados durante su construcción (Odaira 1999, 2004, 2005, 2006). Con estos antecedentes se puede suponer que el baño del Inca construido en Pólvora Baja también estaba sin acabar.

---

[11] En general, por las representaciones en los motivos cerámicos, se considera que la pinza era utilizada por los hombres. Sin embargo con el dato presentado aquí la pinza no puede ser considerada como un indicador para juzgar el sexo del entierro.

Se supone que la tumba de Tanta Carhua probablemente presentaba la forma de *shaft tomb* (tumba de túnel). Aunque no tienen la misma forma o tamaño, se pudo encontrar coincidencias en ambas. En la descripción de la tumba de Tanta Carhua se dice solo que «estaba bien descuidado e incubierto, bien diferente de los demás de adoratorio». Sin embargo, otra tumba ubicada en Ocros Viejo donde se enterraba a personas de linaje de ese pueblo, incluido Caque Poma, el padre de Tanta Carha, también era adorada[12]:

> Todos estos gentiles referidos tronco bizagüelo, agüelos, padres y tíos de los caciques y gobernadores don Pedro Ventura, estaban en el pueblo Viejo de Urcon, dentro una fortaleza antiua, en bóvedas y soterrados; tan argamasados y abrojos, que sobre los entierros habían sembrado a sabiendas, que parecía imposible topar con ellos (Hernández Príncipe 1923 [1621]: 53).

Aunque es imposible ratificar de manera exacta el escenario original, hay grandes posibilidades de que la tumba de Tanta Carhua perteneciera a la misma sociedad, pues tiene características similares a las de la tumba de Ocros Viejo. Estas características coinciden con las de la tumba de Pólvora Baja, la cual fue «argamasada» con tierra de color verde-grisáceo, mezclando piedras, para que no se note o no sea vista superficialmente.

En cuanto a la víctima de Pólvora Baja, que corresponde a una jovencita, confirma los datos de varios documentos y referencias arqueológicas obtenidas en los cerros nevados del sur de los Andes. La mayoría de los documentos históricos pone énfasis en la hermosura o la inocencia de los niños sacrificados. La víctima de Pólvora Baja se encontraba muy bien de salud. La forma de sacrificar, en el caso de Pólvora Baja, coincide con el documento de Ocros hasta el momento en que entró viva a la tumba y luego fue golpeada en la cabeza por un arma. El sacrificio con

[12] Por la influencia de la reducción en el año 1621, cuando Hernández Príncipe dejó el documento, la ubicación del pueblo de Ocros era diferente a lo que estaba en la época inca. Ocros antiguamente se llamaba Urcón (Hernández Príncipe 1923 [1621]: 51).

un golpe en la cabeza es idéntico al caso de la momia Juanita encontrada en Ampato. Ambas jóvenes fueron golpeadas en el lado derecho de la cabeza, posibilidad que permite pensar que el sacrificio se realizaba con la mano izquierda. En la cultura Moche se encontró una tumba donde estaba enterrado un viejo que era el encargado de realizar los sacrificios. En la mano izquierda sostenía un tumi o cuchillo ceremonial utilizado para cortar el cuello (Cordy–Collins 2001: 31-32)[13].

Por los antecedentes expuestos, se piensa que la víctima encontrada en Pólvora Baja presenta una estructura similar a la del sacrificio de Tanta Carhua. Sería el primer dato arqueológico que nos acerca a comprobar la existencia de este tipo de sacrificios en el contexto descrito por Hernández Príncipe. En el documento de Ocros se menciona que después de su muerte Tanta Carhua era adorada, y a la mitad del año de su sacrificio se le daba comidas y bebidas por un tubo llamado «uznu» (Hernández Príncipe 1923 [1621]: 63). Esta costumbre de dar comidas y bebidas a los muertos en la tumba por medio de un tubo se menciona en otro documento escrito sobre Porto Viejo, en la costa norte del Ecuador y Quito (Cieza 1924 [1553]: cap. 51, Anónimo 1965 [1573]: 225-226)[14]. En la tumba de Pólvora Baja no se encontraron huellas del uso de este tipo del tubo. Sin embargo, si consideramos la cosmología andina, es seguro que a la víctima también se la adoraba.

Se encuentran varias diferencias entre los datos de Pólvora Baja y el documento de Ocros. En el documento se trata solamente de una tumba donde está enterrada Tanta Carhua. Por otra parte, en Pólvora Baja, como

---

[13] Este viejo encontrado en el sitio de Dos Cabezas, el Valle de Jequetepeque, tenía solamente 135 cm. de altura. Es tradición de la cultura andina que el brujo o curandero sea una persona de características corporales especiales. Además, si consideramos lo «inordinario» de la ceremonia hay la posibilidad de que las personas encargadas de realizar los sacrificios fueran zurdas. En el caso de Pólvora Baja, si consideramos la estructura de la tumba, que tiene un espacio bastante limitado, posiblemente el sacrificio se hizo con la mano izquierda.

[14] Zuidema (1980) ha discutido las relaciones simbólicas entre este tubo y la plataforma dispuesta en la plaza del sitio incaico que tiene el mismo nombre.

se ha dicho antes, posiblemente se construyeron dos tumbas, dispuestas de la misma manera que las tumbas encontradas en Ampato donde se enterraron un niño y una niña respectivamente. En Ocros se sacrificó a Tanta Carhua dentro de la sociedad local, que estaba bajo el control del Inca. Mientras tanto, alrededor de Pólvora Baja no se han encontrado huellas de la existencia de una sociedad local, pero es posible suponer, por los datos arqueológicos, que allí vivieron numerosos trabajadores enviados por los incas para la construcción de establecimientos incas y su mantenimiento o administración (Odaira 2007). Así, el sacrificio en Pólvora Baja puede tener relación con las sociedades de fuera de la zona. Aunque no se encontró en la tumba de Pólvora Baja figurinas de oro o plata, que siempre están presentes en las tumbas de las víctimas de la *cápac hucha*, se colocó una cerámica del estilo chimú-inca de color negro. Esto hace suponer la relación entre la víctima y la sociedad de la costa norte del Perú[15].

Finalmente, en cuanto al lugar donde se enterraban los sacrificios, si nos referimos al documento de Ocros como el lugar donde se enterraron los sacrificios en Cusco, se ve que se incluye un espacio preparado en la parte inferior de «una cisterna sin agua». Arqueológicamente, la única estructura que coincide con esta representación, «cisterna», es el baño del Inca. Aunque no se ha definido claramente su función, es evidente que este establecimiento tiene relación simbólica con el agua, que representa el poder, la energía, o la riqueza que produce fertilidad o multiplicación de la vida, que es otorgada por los dioses. Es seguro que el agua corría por este establecimiento, por lo tanto es indistinto que en el documento se utilice la expresión «sin agua». Como alternativa, es posible considerar que esto sucedía en el baño del Inca durante su construcción o inmediatamente después de la misma.

---

[15] En la zona se ha encontrado algunos datos que muestran la relación con la costa norte del Perú. Se conoce que en las sociedades de Chimú o la costa norte del Perú existían trabajadores que tenían excelentes técnicas para hacer las cerámicas o jollas, y para construir canales, se mandaron a varias regiones de los Andes a los Incas. Se supone que en los mitimaes de la zona del Mirador de Mullupungo y La Soledad existían gentes pertenecientes a la costa norte del Perú.

Para entender la construcción, excavamos la parte baja del piso de esta estructura en el mirador de Mullupungo. En la base del baño del Inca se encontró tierra de color verde a más de un metro de profundidad y no resultó difícil preparar el espacio para colocar alli el sacrificio, como se menciona en el documento. A lo largo de los Andes se ha localizado una gran cantidad de establecimientos como este, construidos por los incas. Es indiscutible que la cima de los cerros o la terraza preparada en la pendiente que se encuentra en la dirección del desagüe del baño del Inca, es un punto importante para observar el lugar donde se enterraron los sacrificios[16].

Conclusión

A través de los datos presentados en este artículo queda claro que el sacrificio de niños y jóvenes no solo se practicaba en la parte sur de los Andes, sino también en Ecuador. También queda claro que los sacrificios de niños no solo se realizaban en los nevados sino también en cerros o montañas no tan altas y destacadas. Con estos antecedentes, se sugiere que los incas realizaban sacrificios de niños en todas las regiones de su territorio, en cualquier cerro o montaña utilizados para la adoración.

Contra lo que se puede suponer por las informaciones de documentos, hasta ahora arqueológicamente se han conseguido solo pocos ejemplos de víctimas de la *cápac hucha*. Esta contradicción no significa que las descripciones de los documentos históricos sean inventadas, sino que existen problemas para la recuperación de datos arqueológicos: por ejemplo los datos recuperados (materiales orgánicos, incluidos huesos humanos) en la sierra no se preservan bien por la lluvia, como en la costa. Además si los sacrificios se realizaron enterrando a los niños vivos, como se describe en los documentos, es difícil distinguir la diferencia entre los que murieron

[16] Aparte de estos lugares, el *uzno*, la plataforma colocada al filo o centro de la plaza en el sitio incaico, que a veces tiene relación con los canales o el agua, también es importante como lugar donde se realizaban los sacrificios.

de forma natural y los que fueron sacrificados. En el caso de las tumbas utilizadas por largo tiempo, donde se agrupaban los entierros de los miembros del ayllu o familia, es más difícil este discernimiento, porque en este tipo de tumbas los huesos se encuentran desordenados o mezclados. Tanta Carhua fue enterrada en este tipo de tumba junto a su familia. A comienzos del siglo XVII, cerca de Sicasica, en la región del Lago Titicaca, un español salvó a una niña cuando escuchó su grito lastimero desde la *chullpa*, la típica tumba mencionada arriba, donde iba a ser sacrificada viva (Ramos Gavilán 1988 [1621]: 65). Por consiguiente, si escondieron intencionalmente las tumbas de los sacrificios, es difícil encontrarlas. Para rescatar los datos, es importante la conciencia y el conocimiento de los investigadores. Si se trabaja sin la hipótesis de la existencia de la costumbre de los sacrificios, el verdadero sentido de las tumbas puede pasar inadvertido. Todos los datos mencionados se relacionan con los de las víctimas encontradas y se han limitado solamente a los glaciales de los nevados. En 1997, dieciocho años después del simposio sobre el tema de los sacrificios en Mesóamérica, el mismo organizador convocó un simposio similar sobre los Andes, del cual queda un libro con las ponencias como testimonio. Sin embargo, en el libro no se tratan los sacrificios de la cultura inca, posiblemente por la falta de ejemplos arqueológicos (Benson y Cook ed. 2001).

La cantidad y la calidad de las descripciones de la *cápac hucha* en los documentos históricos sobre los incas son limitadas en comparación con las de Mesoamérica. Hay varias crónicas que han interpretado a los incas como un estado o sociedad civilizada o refinada. En la descripción del proceso de expansión se les presenta como si hubieran brindado asistencia generosa a los «salvajes» que vivían en las provincias conquistadas, y muchas veces se encuentran descripciones que indican que los incas les permitían sacrificar humanos (Cieza 1967[1553]: cap.25). La historia ha descrito a los incas con una mirada romántica o humanista. *Los Incas o la destrucción del imperio Perú* (1777), novela escrita por un francés, Jean-François Marmontel, y *El Imperio Socialista de los Incas* (1928), escrito por Luis Baudin, son representativos de estas miradas.

Por supuesto, la costumbre de los incas de sacrificar humanos contradice este tipo de miradas.

En la época preinca, los nativos de los Andes dejaron su huella en dibujos concretos o figurativos, como se ve claramente en las cerámicas de la cultura moche. Allí se han representado escenas del sacrificio similares a los dibujos de Mesoamérica. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que en la época inca se utilizaron principalmente dibujos geométricos que no se pueden interpretar a simple vista. Sin embargo, si observamos minuciosamente, podemos identificar dibujos que representan la *cápac hucha*; una serie de niñas que han perdido la vitalidad y están vestidas de la misma forma que Juanita, encontrada en Ampato. En un par de botellas de estilo inca, con influencia o características de la región del Titicaca, este tipo del dibujo aparece debajo del dibujo de las flores y el felino, animales de la representación o el símbolo de los dioses[17].

La teoría de que *cápac hucha* quiere decir «pecado de los Incas», es significativa. Aunque los sacrificios se realizaron bajo la cosmología de los nativos —donde el sacrificio de niños es un comportamiento disimulado u ocultado—, eran acompañados por una gran tristeza[18]. Los datos de víctimas encontradas en la alta montaña, que llevaban sus dientes de leche y cabellos posiblemente cortados en la ceremonia realizada en la edad infantil, demuestran que sus padres o familia se esmeraban en la preparación de su hijo para el viaje al mundo de los dioses.

Por los problemas de los datos arqueológicos e históricos, las características de los dibujos y el concepto de los nativos sobre el sacrificio, podemos decir que la imagen cultural negativa de la relación de los

---

[17] Museo Inka de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, código de registro: A-1771, 1772.

[18] Véase la nota 5. Pueden haber varios tipos de sacrificios. Por ejemplo, aunque son preincas, se han presentado datos de que los sacrificios fueron realizados violentamente, arrancando vestidos, lanzando piedras, arrojando al suelo después del sacrificio, etcétera (Verano 2001). En los mitos de Huarochirí se cuenta del uso de la cabeza decapitada de prisioneros de la guerra, *Huayo*, en la ceremonia (Avila 1991[c.1598]: cap. 24).

sacrificios con los incas fue inventada o creada. Se puede considerar que los incas realizaban muchos más sacrificios de lo que las imágenes muestran. Es indudable que en los Andes había innumerables cerros, lomas y montañas consideradas como divinidades. De acuerdo al pensamiento andino, que otorga reciprocidad en la relación entre humanos y dioses, se puede decir que realizar sacrificios era algo más bien normal. Un viejo nativo que vivía en Puquio, de nombre Viviano Wamancha, en el cuento del mito de Inkarrí dice: «Todas las montañas tienen Wamaní. En todas las montañas está el Wamaní» (Arguedas 1956: 192-193). En nuestra sociedad actual, controlada por la ley, es imposible dar información sobre sacrificios. Sin embargo, Arguedas dejó información etnográfica sobre los niños en la montaña (1956: 198). El mismo señor, Viviano Wamancha, describe la montaña como sigue:

> [...]en cada montaña hay una gran puerta por donde ingresan niños inocentes. En el interior hay como un templo donde están las figuras de todos los Wamanis. Rodea al templo una ciudad resplandeciente, con muchas tiendas lujosas donde se exhiben vestidos muy ricos, como de los mestizos, y golosinas y comidas espléndidas. Los niños pueden comer de ellas libremente y vestirse con los trajes, también libremente. El Wamaní ordena que los niños solo cuiden las flores.

Esperamos poder recoger en el futuro datos arqueológicos suficientes como para poder ampliar estas investigaciones.

Bibliografía

Anónimo
1965[1573] «La cabidad de San Francisco de Quito». *Relaciones Geográficas de Indias*, Marcos Jiménez de la Espada ed., tomo 2, pp. 205-232, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 184, Madrid: Ediciones Atlas.

Arguedas, José María
1956 «Puquio: una cultura en proceso de cambio», *Revista del Museo Nacional*, tomo XXV, pp. 184-232, Lima.

Ávila, Francisco de
1991[c.1598] *The Huarochirí Manuscript: A Testment of Ancient and Colonial Andean Religion*. (Trans. by Frank Salomon and G.L. Urioste). Austin: University of Texas Press.

Besom, Thomas
1991 «Another Mummy». En Juan Schobinge 1991: 66-67.

Betanzos, Juan de
1968[1551] «Suma y Narración de los Incas». Biblioteca de Autores Españoles, vol. 209, pp. 1-56, Madrid: Atlas.

Benson, Elizabeth P. y Anita G. Cook (editoras)
2001 *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*. Austin: University of Texas Press.

Boon, Elizabeth H. (editora)
1984 *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*. Washington: Dumbarton Oaks.

Chiappelli, Fredi (editor)
1976 *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*. Vol. I, II, Berkeley: University of California Press.

Cieza de León, Pedro de
1924[1553] *La Crónica del Perú* (primera parte). Colección Urteaga, Historiadores Clásicos del Perú, Lima: Gil.
1967[1553] *El Señorío de los Incas*. Lima: Instituto Estudios Peruanos.

Cordy-Collins, Alana
2001 «Decapitation in Cupisnique and Early Moche Societies». En Benson, Elizabeth P. and Anita G. Cook ed. 2001: 21-34.

Diez de San Miguel, Garci
1964[1567] «Visita hecha de la provincial de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el Año 1567». *Documentos Regionales para la Etnohistoria Andina*, vol. 1, pp. 1-299, Lima: Casa de la Cultura.

Duviols, Pierre
1976 «La Cápacocha: mecanismo y función del sacrificio humano, su proyección geométrica, su papel en la política integracionista y en la economía redistributiva del Tawantinsuyu». *Allpanchis Phuturinqa*, vol. 9, pp. 11-57, Cusco.

Garcilaso de la Vega, El Inca
1963[1609] *Primera Parte de los Comentarios Reales de los Incas*. Biblioteca de Autores Españoles, vol. 133, Madrid: Atlas.

Guaman Poma de Ayala, Felipe
1980[1615] *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

Heyerdahl, Thor y Daniel H. Sandweiss
1995 *Pyramids of Túcume: the quest for Peru's forgotten city.* New York: Thames and Hudson.

Hernández Príncipe
1923 [1621] «Mitología Andina». *Inca,* Revista Trimestral de Estudios Antropológicos, vol. 1, no. 1, pp. 25-78, Lima.

Molina, Cristóbal de
1959[1575] *Ritos y Fábulas de los Incas*. Editorial Futuro, Buenos Aires: S.R.L.

Murúa, Martín de
1922[1590-1600] *Historia de los Incas, Reyes del Perú*. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Peru. Tomo IV (Segunda Serie), Lima.

Odaira, Shuichi
1999 «Un Aspecto del Control Inca en la costa sur del Ecuador: una evidencia encontrada en Mirador de Mullupungo». *Tawantinsuyu, an international journal of inka studies*, vol. 5, pp. 145-152, Canbera.
2002-2005 «Expansión Inca al Oeste de Tomebamba: Nuevos Datos Arqueológicos entre la sierra y la costa Ecuatoriana». *XAMA*, Publicación de la Unidad de Antropología, Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientes *(INCIHUSA)*, vol. 15-18, pp. 61-72, Mendoza.
2004 «La excavación de La Soledad (primera temporada).» *Kodai Amerika (América Antigua),* vol. 7, pp. 85-90, Tokio.(en japonés)
2005 «La excavación de La Soledad, el centro administratico inca en Ecuador (segunda temporada)» *Kodai Amerika (América Antigua),* vol. 8: 31-40, Tokio (en japonés).
2006 «La excavación de La Soledad, el centro administratico inca en Ecuador (tercera temporada)» *Kodai Amerika (América Antigua),* vol. 8, pp. 55-64, Tokio (en japonés).

2007 «La Guerra en el Territorio norte del Inca». En Hidefuji Someda y Yuji Seki editores, *El Imperio de Otro: Cómo llegó a ser el Imperio los Incas*. pp. 226-246, Kioto: Sekaisisosha (en japonés).

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de Santacruz
1993[c.1613] *Relación de antigüedades deste Reyno del Piru*. Lima/Cusco: IFEA y Bartolomé de Las Casas.

Ramós Gavilán, Alonso
1988[1621] *Historia de Santuario de Nuestra de Señora de Copacabana*. Lima: Ignacio Prado.

Reinhard, Johan
1996 «Peru's Ice Maidens». *National Geographic*, vol. 189, No. 6, pp. 62-81, Washington.
1997 «Sharp eyes of Science probe the Mummies of Peru». *National Geographic*, vol. 191, No. 1, pp. 36-43, Washington.

Sarmiento de Gamboa, Pedro
1965 «Historia de los Incas [1572]». Biblioteca de Autores Españoles, vol. 135, pp. 193-279, Madrid: Atlas.

Schobinger, Juan
1991 «Sacrifices of the High Andes». *Natural History* (American Museum Jounal), vol. 100, No. 4, pp. 63-69, New York.

Uhle, Max
1991[1903] *Pachacamac: A reprint of the 1903 edition by Max Uhle*. Philadelphia: The University Museum of Archaeology and Anthropology, University of Pennsylvania.

Verano, John W.
2001 «The Physical Evidence of Human Sacrifice in Ancient Peru». En Benson, E P. and Anita G. Cook eds. 2001: 165-184.

Zuidema, R. Tom
1977-78 «Shafttombs and the Inca Empire». *Journal of the Steward Anthropological Society*, vol. 9, nos. 1 y 2, pp. 133-178, Illinois.
1980 «El Ushnu». *Revista de la Universidad Compultense*, vol. 28, No. 117, pp. 317-361, Madrid.

LA REPRESENTACIÓN DE LO INCA Y SU INTERTEXTUALIDAD: HISTORIA, MEMORIA E IDEOLOGÍA

HOSOYA, Hiromi
Universidad de Seikei (Tokio)

1. Tradiciones orales e intertextualidad

Al visitar un pueblo de Cusco, le pregunté por el Inca a una anciana quechua hablante. Ella me contestó: «¿Usted quiere saber sobre el Inca? Entonces le mostraré al Inca». Imaginé que tendría algún dibujo antiguo de un Inca o algo parecido, pero la anciana me invitó a una habitación en la que había un afiche de la fiesta del Inti Raymi[19] en el Cusco, en el que aparecía la foto de un actor representando al Inca.

El cartel del Inti Raimi se distribuye a agencias de viaje, hoteles, tiendas, agentes e instituciones turísticas, etcétera; es decir, hizo un viaje considerable para llegar a un pueblo alejado de la ciudad. Adquiere valor gracias a esta relación entre la ciudad y el lugar ajeno, debido a que en estos pueblos es difícil encontrar este tipo de impresiones. En el fondo del acto de la anciana existen estas relaciones culturales.

---

[19] El Inti Raymi ('Fiesta del Sol') es una gran fiesta que se celebra anualmente en la ciudad del Cusco y supone una de las mayores atracciones turísticas de la región. Basada en la Fiesta de Sol de los incas, está conformada por actores que se visten con trajes de la época del Imperio inca. La celebración comienza en Ccori Cancha y continúa en Saqsaywaman donde el Inca (el actor) realiza una ceremonia dedicada al Inti ('Sol'). Numerosos turistas, tanto nacionales como internacionales, visitan el Cusco cada año para presenciar este espectáculo.

Hoy en día, el ambiente informativo de los indígenas ha cambiado drásticamente gracias al uso de Internet, que les permite participar de la red de comunicaciones transnacionales. Sin embargo, no debemos pensar que anteriormente estaban incomunicados: los indígenas siempre han estado en contacto con el mundo de fuera; recibían información escrita directa o indirectamente. Nunca fueron sociedades aisladas, e incluso en las zonas sin luz eléctrica recibían información por medio de comunicaciones masivas a través de la radio, muchas veces en idioma quechua. En ese sentido, debido a la diversidad de sus fuentes de información, el mundo informativo de estas sociedades sin escritura es, en realidad, más complejo de lo que imaginamos.

En artículos anteriores he analizado el rumor del *pishutaco* (Hosoya 2000, 2002a), un fantasma que extrae la grasa humana produciendo la muerte pocos días después; las víctimas se debilitan progresivamente sin saber lo que les ha sucedido. Las referencias escritas sobre el *pishutaco* se remontan a la época colonial: en las crónicas figura que los sacerdotes españoles eran identificados como *pishutaco* por los hombres andinos, y debido a los rumores sobre ese fantasma, sentían temor de acercarse a los sacerdotes españoles. Por otro lado, en ciertas imágenes los *pishutacos* aparecen representados como religiosos que utilizan la grasa humana para elaborar medicamentos de alto valor o para fabricar objetos como la campana de su iglesia.

Posteriormente, en el período de la violencia política, cuando el ejército nacional masacraba indiscriminadamente a la gente ayacuchana en su lucha contra Sendero Luminoso, las representaciones de los *pishutacos* reemplazaron la túnica distintiva por el uniforme militar. Otro rumor corría por entonces: el Presidente de la República, Alan García, habría enviado *pishutacos* con el fin de pagar la deuda externa del país (Figueroa y Carrasco 1989). Por ese entonces, la deuda externa estaba en boca de todos debido a que era un tema fundamental de la política exterior del gobierno. Ese cambio de figuras y características de *pishutaco* era resultado de la combinación de informaciones masivas y las realidades que enfrentaban los ayacuchanos en la década de los ochenta.

De esta manera la imagen del *pishutaco* ha representado el terror hacia lo otro, hacia aquello que imponía su poder sobre el pueblo indígena y ejecutaba una violencia inimaginable y cruel (ver Hosoya 2002).

Como el caso de *pishutaco*, cuando las informaciones se transmiten interculturalmente, a veces se transforman de manera imprevisible. Para analizar esta complejidad del ambiente informativo del mundo andino, utilizaré el concepto de *intertextualidad* presentado por la semióloga Julia Kristeva, concepto que habitualmente se aplica a los análisis literarios de textos escritos. No obstante, si ampliamos el sentido de *texto*, es posible emplear este concepto en el análisis de textos orales. Su aplicación permitirá ver el proceso de 1) cómo los textos escritos se introducen en las tradiciones orales transformando la fuente original; 2) cómo las tradiciones orales se convierten en textos escritos; y 3) cómo las tradiciones orales escritas se reintroducen en las tradiciones orales.

Voy a analizar el mito de Inkarrí bajo el concepto de intertextualidad. *Inkarrí* es la combinación de la palabra quechua *Inca* con la palabra castellana *Rey*. Este mito se ha interpretado como representativo del mesianismo que existe en el pueblo andino, que espera la vuelta del Inca Rey. Ha originado importantes discursos no solo en el campo antropológico, sino también en la historia, la sociología y la política. Posteriormente, ha trascendido el ámbito académico y, siguiendo esa línea de interpretación, ha sido un motivo en la literatura, el teatro, el cine y la cultura popular. Las propagandas políticas también se han apropiado de esta interpretación del mito.

2. «Descubrimiento» y trayectoria del mito de Inkarrí

El primer mito de Inkarrí fue recogido en 1955 por un grupo de investigadores de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, dirigido por el antropólogo Óscar Núñez del Prado, en Q´ero, distrito de Paucartambo, departamento del Cusco. En este viaje de investigación fueron registradas dos versiones del mito de Inkarrí, una por Óscar Núñez

del Prado y otra por Efraín Morote Best, antropólogo ayacuchano de la misma universidad (Núñez del Prado 2005 [1957]).

Al año siguiente (1956), el antropólogo y escritor José María Arguedas, quien tuvo un importante papel en los estudios y la difusión del mundo andino, recogió tres versiones del mito de Inkarrí en Puquio, distrito de Lucanas, departamento de Ayacucho (Arguedas 1964 [1956]). En esta investigación lo acompañó el etnomusicólogo Roel Pineda, quien había participado en la investigación de Núñez del Prado en Q'ero[20].

Tiempo después, un discípulo de Arguedas, Alejandro Ortiz Rescaniere, publicó *De Adaneva a Incarrí* (1973), libro en el que aplicaba el estructuralismo para el análisis del mito. Sin embargo, lo que definió la imagen del mito de Inkarrí como la representación de la esperanza del pueblo andino en el renacimiento y retorno del Inca Rey fue la publicación del libro *Ideología mesiánica del mundo andino* (1973), una compilación de los mitos y artículos sobre el tema recogidos en diversas regiones, editada por el antropólogo Juan Ossio Acuña, de la Pontificia Universidad Católica del Perú. La consecuencia fue la consolidación de la interpretación del mito como representación del mesianismo del pueblo andino. En el ámbito académico, tanto antropólogos como historiadores, sociólogos y políticos manejaban esa idea del mito en sus discursos. Asimismo, actividades artísticas reprodujeron esta interpretación como tema o motivo.

El mito no se ha restringido a los discursos intelectuales: el Presidente Juan Velasco Alvarado (1968-75), quien promovió la Revolución Peruana y la Reforma Agraria, lo utilizó como propaganda para convocar la participación del pueblo andino en la política del Estado. Circularon mensajes como «Inkarrí está presente» o «Ha llegado la época de Túpac Amaru» (Gow 1982: 218-219). Además, Velasco organizó el concurso anual a nivel nacional de folklore, música y danzas denominado *Inkarrí*, para promover la formación de una cultura nacional (Hosoya 1992,

[20] En ese sentido, la publicación del mito de Inkarri de Óscar Núñez del Prado fue posterior de Arguedas.

1997). Así, la palabra *Inkarrí* y su interpretación ideológica alcanzó notoriedad y circuló en la cultura popular.

3. El mito de Inkarrí de Q'ero

Ahora bien, volviendo al principio, vamos a analizar concretamente las versiones recogidas en Q'ero y Puquio. El mito de Inkarrí (Inkari) que fue registrado por Óscar Núñez del Prado en Q'ero es el siguiente:

> Era un tiempo en que no existía el sol, y moraban en la tierra hombres cuyo poder era capaz de hacer marchar a voluntad las rocas o convertir las montañas en llanuras, con el solo disparo de sus hondas. La luna irradiaba en la penumbra iluminando pobremente las actividades de aquellos seres conocidos con el nombre de *ñaupa-machu.*
>
> Un día el *Roal* o espíritu creador, jefe de los *Apus*, les preguntó si querían que les legara su poder. Llenos de soberbia respondieron que tenían el suyo y no necesitaban otro. Irritado por tal respuesta, creó el Sol y ordenó su salida. Aterrados los *ñaupa* y casi ciegos por los destellos del astro buscaron refugio en pequeñas casas, la mayoría de las cuales tenían sus puertas cristalinas hacia el lugar por donde había de salir diariamente el sol, cuyo calor los deshidrató paulatinamente, convertiendo sus músculos en carnes resecas y adheridas a los huecos. Sin embargo, no murieron y son ahora las *soq'as* que salen de sus refugios algunas tardes, a la hora en que el sol se pone en el ocaso, o en oportunidad de la luna nueva.
>
> La tierra se volvió inactiva y los *Apus* decidieron forjar nuevos seres. Crearon a *Inkari* y *Qollari*, un hombre y una mujer llenos de sabiduría. Dieron al primero una barreta de oro y la segunda una rueca, como símbolos de poder y laboriosidad.

Inkari había recibido la orden de fundar un gran pueblo en el lugar en que arrojada la barreta quedara enhiesta. Probó la primera vez y ella cayó mal. La segunda fue a la clavarse entre un conjunto de montañas negras y las orillas de un río. Cayó de Q'ero. Las condiciones no eran

muy propicias y en la misma región creyó conveniente alzar su capital empeñándose afanosamente en la construcción de lo que hoy son las ruinas de Tampu. Fatigado de su labor, sucio y sudoroso, quiso bañarse, pero el frío era intenso. Decidió entonces hacer brotar las aguas termales de *Upis*, construyendo unos baños que aún existen.

> *Inkari* levantaba su ciudad contraviniendo el mandado de sus *Apus*, y estos, para hacerle comprender su error, permitieron que los «*ñaupa*» que observaban llenos de envidia y rencor a *Inkari*, cobraran nueva vida. Su primer deseo fue el de exterminar al hijo de los espíritus de las montañas. Tomaron gigantescos bloques de piedra que los hicieron rodar por las pendientes, en dirección al lugar en que él trabajaba. Aterrado *Inkari*, huyó despavorido hacia la región del Titicaca, lugar cuya tranquilidad le permitió meditar. Volvió de nuevo con Raya, lanzó una barreta por tercera vez, y ésta fue a clavarse vertical en el centro de un valle fértil. Aquí fundó el Cusco, y radicó en él por largo tiempo.
>
> Q'ero no podía quedar olvidado, y el promogénito de sus hijos fue enviado allá para poblarlo. Sus demás descendientes se esparcieron por diferentes lugares; dando origen a la estirpe de los incas. Cumplida su labor, decidió salir nuevamente en compañía de *Qollari*, para enseñar a las gentes su saber, y, pasando nuevamente por Q'ero, se internó en la selva, no sin antes dejar testimonio de su paso en las huellas que se ven Mujurumi e Inkaq Yupin, que forma parte de los 14 conjuntos arqueológicos estudiados por el doctor Manuel Chávez Ballón y el señor Luis Barreda Murillo (Núñez del Prado 2005a: 201-203).

En este relato, aparecen diversos protagonistas: los *ñaupa-machu, Apus, Roal, Inkari* y *Qollari*. Comenzaré por analizar los personajes de este mito.

En el texto, los términos *ñaupaq-machu, ñaupaq* y *machu* se utilizan sin distinción para denominar al mismo personaje. La palabra *ñaupa* significa literalmente el 'antiguo/a' en quechua; así, cuando se dice *ñaupaq rura* significa 'hombre/mujer antiguo/a'. Por otro lado, *machu* significa 'anciano/a'. Observando la narración el carácter de *ñaupa-machu* en este relato se pueda identificar con el del gentil, mito muy popular en el

mundo andinoHosoya 1992, 1997, 2002, 2007. Originalmente, *gentil* era una palabra que se utilizó en la época colonial: los españoles denominaban de esa manera a los indígenas que previamente a la Conquista no profesaban la religión cristiana.

A partir de ello, en el mundo andino apareció una existencia llamada *gentil*. El término se generalizó para designar a los hombres y mujeres que existían antes de la aparición de «nosotros», seres que fueron creados por Dios (cristiano), y vivían bajo la luna, en un mundo sin sol. Al aparecer el sol, los gentiles se extinguieron quemándose y deshidratándose por efecto de la luz y el calor.

Antes de la Conquista, los hombres andinos enterraban a sus difuntos en cuevas y *chullpas* —tumbas prehispánicas con la forma de una pequeña choza de piedra acumulada—. Se creía que estos sepulcros fueron hechos por gentiles y que las momias sepultadas en ellos coincidían con sus cuerpos. Por este motivo, las descripciones de la manera de extinguir a los gentiles en este mito de Inkarri es similar a las de las *chullpas* por su casa y las momias por su figura.

Además las construcciones alrededor de los sepulcros se consideran hechas por *gentiles.* Asimismo, se cree que las cerámicas y herramientas encontradas en las ruinas fueron destruidas por *gentiles* al escapar del sol. Es decir, existe cierta categorización de las ruinas arqueológicas entre los hombres andinos: las que provienen de las construcciones hechas por los incas (o Wari, Chimú, etcétera) y las de los *gentiles*. Y Machu Pichu no se considera una construcción de los *gentiles*, para el pueblo andino se trata de una maravilla de construcción inca; en cambio otras ruinas sobre las que no hay excavaciones o investigaciones, aun siendo de incas, son consideradas de *gentiles.*

Por otra parte, los *soq'as* son los sobrevivientes de los *gentiles* que, huyendo del calor al surgir el sol, se refugiaron debajo de la tierra y de las rocas. Actualmente, tanto los *gentiles* como los *soq'as* son considerados los responsables de las enfermedades y se cree que los *soq'as* reaparecen al ponerse el sol y al surgir la luna nueva, al igual que en la versión del mito de *Inkarrí* de Óscar Núñez. Por otro lado, el sol que aparece en

el mito de los *gentiles* es llamado, por momentos, «Huayna Capaq» en Cusco, es decir, con el nombre del Inca padre de Atahuallpa y Huáscar. La identificación entre el nombre del Inca y el sol podría ser el reflejo de la imagen del poder real del Inca (Hosoya 1997: 180-184).

El *Apu* es el nombre de las deidades de cerro en el Cusco. Este término, no obstante, no solo designa la divinidad que habita los cerros, sino también las deidades que moran en lagunas, manantiales, ríos, rocas. Son deidades tutelares a las que cada año los hombres andinos dedican rituales como el de la Pachamama, rezando por la protección familiar y la fecundidad en actividades de subsistencia como la agricultura y la ganadería. De la misma manera, en la vida cotidiana los hombres y mujeres andinos ofrecen a estas deidades la primera sopa del día, el licor, las hojas de coca o el tabaco antes de consumirlos.

El personaje de *Roal* requiere una mayor aclaración. Óscar Núñez sostiene que «Al Roal o Gran Espíritu Creador se lo identifica con el Ausangate. [...] es el jefe de los espíritus de las montañas» (Núñez del Prado 2005: 85). Ausangate es un alto nevado que supera los 6.000 metros sobre el nivel del mar y que se puede observar desde la ciudad del Cusco, la antigua capital inca. Generalmente, la jerarquía de los *Apus* es proporcional a la elevación del cerro en el que se sitúa, como asegura Núñez del Prado (2005: 85). Según el cronista Felipe Guamán Poma de Ayala, este cerro era una de las más importantes *huacas* en la época de los incas (Guamán Poma 1980: 248). Hasta el día de hoy, Ausangate es considerada la deidad tutelar de la ciudad del Cusco: todavía curanderos (sacerdotes andinos) y familias le presentan ofrendas en sus rituales.

Así que *Roal* es una deidad que forma parte de los *Apus.* Además *Roal* es una palabra general que indica los *Apus* (Hosoya 1997: 180-184). El antropólogo japonés Hiroyasu Tomoeda, basándose en que en quechua no se distingue *l* de *r*, conjetura que esta palabra proviene de la palabra castellano «*lugar*»[21]. Es muy posible, porque los *Apus* son deidades propietarias y rigen

[21] Comentario de una presentación mía en una reunión del 27 de enero de 2007 en el Museo Nacional de Etnología en Osaka, Japón.

un espacio. Por otro lado, es frecuente el uso de términos castellanos en espacios rituales y sagrados en reemplazo de términos comunes quechuas. Asimismo, el énfasis puesto en su poder creador podría ser resultado de la influencia de la religión cristiana.

Con respecto a los personajes Inkari y Qollari, *Qolla* significa 'reina o esposa del Inca', mientras que en ambos casos la partícula *Ri* significa 'rey'. En el mito recogido por Núñez del Prado, ambos son los fundadores de Q'ero y de Cusco. Además, Inkari y Qollari poseen la misma naturaleza de un «héroe cultural» (*cultural hero*), ya que ambos se caracterizan por transmitir conocimientos y técnicas a hombres y mujeres.

Entre los mitos del origen del Inca y de la fundación de Cusco, el más similar al de Inkari en Q'ero es la leyenda consignada por el Inca Garcilaso de la Vega. Garcilaso dice que después de que Manco Cápac y Mama Ocllo (*Qolla*) emergieron en una isla del Lago Titiqaqa, buscaron un lugar donde construir la ciudad. Al llegar al cerro Huanacauri —cerro sagrado incluso en la actualidad—, Manco Cápac lanzó su vara y esta se hundió: en ese lugar fundaron la ciudad del Cusco. Además, al igual que Inkarrí y Qollari, Manco Capaq y Mama Oqllo fueron los que introdujeron la civilización y la tecnología a una población que antes había vivido salvajemente (Garcilaso 1985 [1609]): en ese sentido, ambos también se caracterizaron por ser «héroes culturales».

Es necesario recalcar la ubicación de Garcilaso en la sociedad cusqueña de hoy. El Inca Garcilaso de la Vega es parte de la familia real del Cusco por ser producto de la unión entre la hija del Inca y un oficial español en la primera etapa de la Colonia. Así, la autoridad de su crónica en el Cusco se debe a que Garcilaso es natural de ese territorio. Por ejemplo, la actual bandera de la ciudad está compuesta por los siete colores del arco iris: la municipalidad la escogió porque Garcilaso describió así la bandera incaica (Hosoya 1997: 306-308). Pese a que las pruebas históricas no pueden confirmar que existía una única bandera, ahora los colores del arco iris son considerados el emblema del incanato e incluso se utilizan como símbolo de movimientos indígenas en los países andinos.

Ahora bien, Q'ero se ubica en un lugar alejado de la ciudad de Cusco, en el centro del departamento. Por otro lado, el descubrimiento de Machu Picchu fue realizado por Hiram Bingham en 1911. Y en la primera mitad del siglo XX surgió el movimiento del indigenismo en la ciudad de Cusco. Inclusive, la fiesta del Inti Raymi comenzó a celebrarse en 1944. Si tomamos en cuenta la dinámica de la transmisión de la información, es muy posible que el mito de la fundación del Cusco de Garcilaso haya influido en los Q'eros; la narración de su fundación se habría apropiado de ese texto.

Es importante mencionar que la historiadora María Rostworowski señala que es probable que las descripciones de Garcilaso acerca del mito del origen de los incas y la fundación del Cusco, dirigidas a lectores europeos, podrían haber sido inventadas por él mismo (Rostworowski 2002: 144). La narración del mito de Inkarrí sobre la fundación de Q'ero y Cusco es muy compleja porque se apropia de diversas fuentes y textos, así como de la propia tradición inca[22].

Después de la investigación del equipo de Óscar Núñez del Prado, el nombre de Q'ero adquirió popularidad y obtuvo la fama de ser un pueblo que mantiene vivas las tradiciones incas. A raíz de ello, se produjeron películas documentales y de ficción y programas de televisión en diversos países. Además, se ha divulgado la idea de que los curanderos de Q'ero son los más «auténticos» porque continúan usando los métodos del pasado.

4. El mito de Inkarrí de Puquio

Veamos otras tres versiones del mito de Inkarrí recogidas en Puquio. A pesar de que los caracteres son diferentes a los del relato de Q'ero, es evidente que las versiones de Puquio pertenecen al mito de Inkarrí.

[22] Existen reflexiones parecidas de las que se apropia el Inca para valorarse a sí mismo. Por ejemplo, en Poques, una comunidad que se ubica en el distrito de Calca (Valle Sagrado), departamento del Cusco, se cuenta lo que Poques hubiera podido ser si el Inca no hubiera cometido errores (Valderrama y Escalante 1987).

Puquio es un pueblo en el que convivían los *mistis* ('mestizo', 'blanco') y los indígenas, y la migración hacia Lima era fluida. Cuando Arguedas comenzó su investigación, se había terminado ya la construcción de la carretera hacia Lima y el pueblo se estaba enfrentando al cambio.

En un artículo anterior analizamos, sobre la base de la obra de Arguedas *Yawar Fiesta* («Fiesta de sangre»), las relaciones entre los grupos distinguidos por la raza, la posición social, la cultura y la migración (Melgar y Hosoya 1986). Esta novela contiene descripciones etnográficas de Puquio y muestra el proceso de la realización de la *Yawar Fiesta*, una pelea entre un hombre, un toro y un cóndor:

> (1) Dicen que Inkarrí fue hijo de mujer salvaje. Su padre dicen que fue el Padre Sol [...] Inkarrí arreó a las piedras con un azote, ordenándolas. Las arreó hacia las alturas, con un azote, ordenándolas. Después fundó una ciudad. Dicen que Qellpata (una pampa que se ubica a unos 30km de Puquio) pudo haber sido el Cusco. [...] Después, cuando hubo amarrado al viento, arrojó una barreta de oro desde la cima de Osqonta, el grandes, «Si podrá caber el Cuzco», deciendo. No cupo en la pampa de Qellqata. La barreta se lanzó hacia adentró, «No quepo», deciendo. Se mudó hasta donde está el Cusco. ¿Cuál será tan lejana distancia? Los de la generación viviendo no lo sabemos. La antigua generación, anterior de Atahualpa, la conocía. El Inca de los españoles apresó a Inkarrí, su igual, no sabemos donde. Dicen que solo la cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro: dicen que está creciendo hacia los pies. Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver a nosotros, si Dios da su asentimiento. Pero no sabemos, dicen, si Dios ha de convenir en que vuelva.
>
> (2) Los Wamanis existen, propiamente (como ser y como cosa original, nuestra). Ellos fueron puestos (creados) por el antiguo Señor, por Inkarrí. El Wamanies, pues nuestro segundo Dios. [...] Y el padre de Inkarrí fue el sol. Inkarrí tiene abundante oro. Dicen que ahora está en Cusco. Ignoramos quién lo habría llevado al Cusco. Dicen que llevaron su cabeza, solo su cabeza. Y así, dicen, que su cabellera está creciendo;

> su cuerpecito está creciendo hacia abajo. Cuando se haya reconstruido, habrá de realizarse, quizá, el juicio. [...] No sabemos quién lo mató, quizá el español lo mató. Y su cabeza llevó al Cuzco.
>
> (3) Inkarrí, él, dicen, tuvo la potencia de hacer y de desear. No sé de quién sería hijo. Quizá del Padre Sol. Como era el Segundo Dios podía mandar. [...] No es posible que ahora viva. Dicen que su cabeza está en Lima. ¡Cuánto, cuánto, cuánto habrá padecido! No sé nada de su muerte. Ya su ley no se cumple. Como ha muerto, ni su ley se cumple ni se conoce. [Arguedas y Pineda 1973: 219-225]

En estas versiones, Inkarrí es considerado el hijo del Sol, lo que se podría deber a que el dios de los incas era el Inti ('Sol'). Además, estas versiones también narran la fundación del Cusco de manera similar al mito de Q'ero.

Según Arguedas, en los ritos dedicados a las deidades de los cerros y la Pachamama, los puquianos utilizan la palabra del quechua cusqueño *unu*, que significa 'agua', en lugar de *yaku*, el término usado en quechua ayacuchano (Arguedas 1964): es decir, la gente de Puquio prefiere emplear el término cusqueño en lugar de la palabra cotidiana de Ayacucho para los espacios rituales y sagrados. Este hecho es semejante a la relación entre el castellano y el quechua que hemos visto en el caso de *Roal*.

En el mito (1), se emplea un nombre sobre una base histórica: el del Inca Rey Atahualpa. Asimismo, en esta versión el término *Inka* es equivalente al de *Rey* y puede sustituirse uno por otro, por decir «El Inka de los españoles». Los *wamanis* mencionados en (2) son deidades de los cerros que se llaman *Apus* en el Cusco. En esta versión, Inkarrí tiene poder creador y se advierte que, tras su reconstrucción, «habrá de realizarse [...] el juicio». Es posible que esta imagen de Inkarrí sea el resultado de la influencia de la religiosidad cristiana sobre el mundo indígena. Que en la versión (3) su cabeza se encuentre en Lima en lugar de Cusco podría responder al fenómeno migratorio de Puquio hacia la capital en los años en que Arguedas realizó su investigación.

En estas variantes de Puquio, del Inkarrí subsiste únicamente la cabeza; crece hacia abajo hasta que, posteriormente, su cuerpo entero se reconstituya y pueda volver. A nivel etnográfico se encuentran ideas parecidas en el mundo andino: en los casos de los santos, protectores de los pueblos gracias a sus milagros, se puede encontrarla cabeza del santo colocada de manera especial. Por ejemplo en el caso de Challhuanca (Apurímac), a raíz del descubrimiento de la cabeza de Jesús durante el barbecho, el Señor de las Almas se convirtió en el santo tutelar del pueblo. (Hosoya 1997: 233) y la cabeza de Mamacha Carmen de Paucartambo (Cusco) fue encontrada por los llameros o *coyas* y gracias a este milagro ha llegado a ser la santa tutelar del pueblo (Hosoya 1997: 128-129).

Por otro lado, Hiroyasu Tomoeda sostiene que en Ayacucho los campesinos llaman *aya uma tarpuy* a la cosechan de la papa del Día de los Difuntos en noviembre, que significa 'la siembra de la cabeza de muerte'. En ese sentido, el renacimiento de la cabeza de Inkarrí sería la metáfora del crecimiento de las papas (Someda y Tomoeda 1992: 248-251). De la misma manera, en el ámbito arqueológico nos encontramos con la iconografía nasca, en la que existen trofeos de cabezas humanas de las que crecen plantas o cultivos que imitan dichos trofeos. Es posible que esta iconografía se relacione con la fecundidad agrícola.

Es cierto que en los mitos de Inkarrí de Puquio se narra el renacimiento de Inkarrí; sin embargo, no es tan clara la presencia de la ideología mesiánica de la esperanza de la vuelta del Inca Rey. Además, tanto en el caso de Puquio como en el de Q'ero, los dioses a los que rezan y solicitan protección y fecundidad son el Dios cristiano, los apus y la Pachamama, la deidad de la tierra. A esto se suma el hecho de que no practiquen ningún rito, ceremonia u ofrendas destinados a Inkarrí. Dicho de otro modo, el mito de Inkarrí no participa en las prácticas rituales: su presencia se limita a la tradición oral.

Cuando los antropólogos cusqueños Ricardo Valderrama y Carmen Escalante le preguntaron a un campesino de Cotabamba (Apurímac) si deseaba el retorno de Inkarrí, este les contestó: «¿Querer el retorno de

Inkarrí?, sería para que desaparezcamos de este mundo. Eso no estaría bien» (Valderrama y Escalante 1979: 134-135). Este diálogo sugiere que existe la idea de que la aparición del otro mundo significaría la desaparición de este mundo, al igual como sucede en el mito de los *gentiles*.

Para no extenderme, solo analicé los primeros mitos de Inkarrí «descubiertos» en Q'ero y Puquio. No obstante, en la narración de los mitos se combinan diversas informaciones, por ejemplo, la incursión del nombre de Velasco, de la bomba atómica, entre otros. Posteriormente aparecen nuevas versiones del mito de Inkarrí, que representa claramente la esperanza de la vuelta del Inca Rey: es muy posible que esto se deba a las propagandas y la divulgación de la interpretación del mito de Inkarrí como muestra del mesianismo andino.

Las tradiciones orales siempre han crecido y se han divulgado en contacto e interacción con las sociedades con escritura. El mito de Inkarrí también se ha transformado al combinarse con ideas y relatos pertenecientes a diversos contextos, como los medios masivos de comunicación, la educación escolar, la transmisión de textos escritos, etcétera.

5. El Inca y la sociedad peruana

Independientemente de sus diversos contenidos y formas narrativas, el mito de Inkarrí es el nombre con el que se denominan, de manera indistinta, aquellos relatos orales en los que aparece Inkarrí como protagonista. Sin embargo, la interpretación mesiánica del mito se ha textualizado y desplegado por textos originales tanto nacionales como extranjeros. Por ejemplo, tuve la oportunidad de asistir a una pieza dramática en un teatro latino de Nueva York que se servía del «mesianismo» del mito de Inkarrí como motivo literario. ¿A qué se debe que esta interpretación se haya textualizado y difundido a ese extremo?

En primer lugar, es necesario observar el caso del campo antropológico. En el pasado, la antropología consideraba a las sociedades «primitivas» como desprovistas de «historia». Así, a las observaciones y

análisis antropológicos se les escapaba que las sociedades andinas también vivían la historia y siempre habían tenido relaciones con las sociedades con escritura. En el caso del Perú —y en el de varios países de América Latina— generalmente el objeto de investigaciones antropológicas son las sociedades de la misma nación. Sin embargo, la mayoría de antropólogos peruanos son *mistis* ('blancos' y 'mestizos') para los indígenas: su relación con ellos se signa en una diferencia racial, cultural y lingüística. Mientras que en el marco del Estado se puede decir que los antropólogos peruanos son antropólogos nativos (*native anthropologists*), en las relaciones con las sociedades indígenas no se pueden identificar como tales, y la cultura andina es el principal objeto de investigaciones e interpretaciones. En ese sentido, el antropólogo peruano abarca dos aspectos: a pesar de pertenecer a la misma nación, considera a los indígenas como «lo otro».

Por otra parte, la antropología, al ubicarse en una sociedad determinada, recibe influencias de los paradigmas de esa sociedad. Es decir, la antropología no es universal: al mismo tiempo existen la antropología francesa, la antropología peruana, la antropología japonesa, etcétera. El paradigma en la sociedad peruana en relación con la cultura y la sociedad indígena es el incaísmo. Ya he analizado y discutido el tema del incaísmo en artículos anteriores (Hosoya 1992, 1997, 2000, 2002), por lo que me limitaré a una ilustración breve en las siguientes líneas.

En un país con la diversidad racial, étnica y cultural del Perú, la historia de los incas ha jugado un papel crucial en la formación de la identidad nacional. La historia nacional de los países latinoamericanos no es la historia de una diáspora ni de la sangre común entre los ciudadanos, sino que se construye sobre la base del espacio o marco espacial. Es decir, en base al territorio nacional actual se articulan acontecimientos o eventos que se han desarrollado para instituir la historia nacional oficial. Así, la historia nacional empieza desde las antiguas civilizaciones precolombinas, pasando por la Conquista, el periodo colonial y la Independencia, hasta el presente.

En el caso del Perú, la Independencia fue dirigida por los criollos: no fue una empresa propia de los indígenas conquistados por los españoles.

Esto creó una paradoja: al mismo tiempo que se intentaba conservar la hegemonía racial y cultural que se había establecido durante la colonia, los criollos se enfrentaban a Europa para exigir la dignidad de ser americanos. En esta dimensión, el incaísmo jugó un papel simbólico gracias a su asombrosa civilización. En consecuencia, mientras se intentaba mantener la dominación racial y cultural, se admiraba la civilización antigua de los indígenas: el Imperio incaico.

De esta forma, los indígenas llegaron a identificarse como descendientes del Inca, y la cultura indígena se comenzó a definir y valorar en relación al Imperio incaico. En otras palabras, los indígenas actuales permanecen aferrados al pasado y se consideran a sí mismos herederos de la civilización antigua. En base a esta imagen colectiva, lo incaico ha sido un instrumento eficaz en discursos políticos y propagandas, como el caso de Velasco Alvarado que mencionamos más arriba.

Esta ubicación de lo inca también se ha filtrado en discursos intelectuales y debates ideológicos. En algunos casos, la sociedad incaica ha sido definida como una sociedad socialista. El destacado historiador e intelectual Alberto Flores Galindo discutió ampliamente el tema de la utopía andina en su libro *Buscando un Inca* (1987):

> La utopía andina es los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto a la dependencia como a la fragmentación. Buscar una alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del inca. Encontrar en la reedificación del pasado la solución a los problemas de identidad (1987:19).

El motivo de este libro era, en sus propias palabras, «esbozar la biografía de una idea» (1987: 25). Sin embargo, si nos basamos en esta discusión sobre la utopía andina vemos que también existe la imagen de que el pueblo andino espera la vuelta de Inkarrí.

Por lo tanto, el importante rol de lo inca en la historia nacional y su papel crucial en la formación de la identidad nacional ha influido a

las propias sociedades indígenas. Un ejemplo es el caso de la expansión del espectáculo folklórico «Muerte del Inca» o «Tragedia de Atahuallpa». Este espectáculo narra la captura y ejecución del Inca Atahuallpa por los conquistadores españoles. El etnohistoriador francés Natan Wachtel analizó esta presentación teatral desde la idea de una «visión de los vencidos», considerando que representa la visión del pueblo andino de la caída del Inca y la Conquista (1971). La perspectiva de la «visión de los vencidos» de Wachtel hoy en día resulta reducida para analizar este y es necesario introducir otro punto de vista.

Históricamente, el Imperio inca fue un reino que se extendió territorialmente a una gran velocidad, conquistando pueblos vecinos del área andina. Para algunos de esos grupos dominados, la llegada de los conquistadores españoles era una buena oportunidad para liberarse de la hegemonía incaica. Pese a ello, hoy en día la pieza teatral «Muerte del Inca» se presenta también en esas regiones (Hosoya 2000).

Luis Millones (1988) investigó una versión de esta pieza teatral representada en un pueblo del departamento de Junín, zona en la que habitaron los huancas, enemigos de los incas. Millones llegó a la conclusión de que este espectáculo fue introducido por una autoridad del pueblo, quien había asistido a una función de la obra realizada por un grupo cusqueño. Además, para ser más fiel a los «hechos históricos», consultaba la *Historia de la conquista del Perú (History of Conquest of Peru*), de William Prescott, para escribir el guión.

Esto muestra la autoridad que tienen las historias escritas frente a las tradiciones orales y sus relaciones hegemónicas. El historiador francés Pierre Nora editó una serie titulada *Les lieux de memoire* ('El lugar de memoria'), en la que analizó el proceso en el que las memorias se convierten en historia nacional y cómo esta historia es memorizada por la nación francesa. De manera similar, la historia nacional del Perú ha determinado de diversas maneras la cognición y el conocimiento de la historia de la nación (los habitantes del territorio nacional), tanto a hombres andinos alfabetos como a analfabetos.

6. Lo inca y el pueblo indígena

Años atrás, las investigaciones sobre el Imperio de los incas se concentraban más en el campo de la historia, especialmente en los estudios de las crónicas. En los últimos años, sin embargo, las investigaciones arqueológicas se han desarrollado cada vez más, a diferencia de los estudios etnográficos. Para el desarrollo de estos es importante que, en lugar de reducir al pueblo y la cultura andinos a ser descendientes de la antigua civilización prehispánica inca, se debe investigar y analizar las imágenes del poder y la figura del gobernante y el conquistador desde punto de vista del pueblo andino.

Por otro lado, el mundo andino siempre ha estado en contacto e intercambio con las sociedades con escritura. Por ello es importante tener en cuenta y meditar sobre el dinamismo de las sociedades indígenas. Por este motivo hemos trabajado la intertextualidad inherente al mito de Inkarrí y las relaciones que establece con la sociedad peruana.

Para terminar este capítulo quiero señalar que en el Perú, a diferencia de otros países andinos, el pueblo indígena no ha sido agente de movimientos indígenas y no ha sido capaz de formar partidos políticos. Los indígenas son llamados *campesinos* cuando están en el campo y *cholos* cuando llegan a la ciudad: todavía carecen de un lugar en la sociedad. Creo que es necesario impulsar registros y estudios culturales sobre el mundo indígena para promover una valoración sincera de su cultura y, así, restablecer su propia dignidad ante la discriminación que siempre ha existido de diferentes maneras en la sociedad peruana.

Bibliografía

Arguedas, José María
1956 «Puquio, una cultura en el proceso de cambio». *Revista del Museo Nacional*, tomo XXV, pp. 184-232, Lima.

Arguedas, José María y Josefat Roel Pineda
1972 «Tres versiones del mito de Inkarri» En Juan Ossio Acuña (editor), *Ideología mesiánica del mundo andino* Lima: Ignacio Prado Pastor, pp. 219-225.

Garcilaso de la Vega, El Inca
1985[1609] *Comentarios reales de los Incas*. Lima: Banco de Crédito de Perú.

Figueroa Vergara, Abilio y Freddy Ferrúa Carrasco
1989 «Ayacucho: de nuevo los degolladores». En Juan Ansión (editor). *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea, pp. 123-134.

Flores Galindo, Alberto
1987 Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes. Lima: Horizonte.

Gow, Rosalindo
1982 «Incarrí and Revolutionary Leadership in the Southern Andes». *Journal of Latin American Lore*, Nº 8: 187-223.

Guaman Poma De Ayala, Felipe
1980[1613] *El Primer nueva coronica y buen gobierno*. México: Siglo XXI.

Hosoya, Hiromi
1992 «El Inca y el Apu: invención de la historia». En Hiroyasu Tomoeda y Jorge Flores Ochoa (editores). *El Qosqo. Antropología de la ciudad*. Cusco: Ministerio de Educación (Japón), Centro de Estudios Andinos Cusco, pp.83-108.
1997 *El mundo religioso de los Andes. La actualidad de dioses de cerro.* Tokyo: Akashisyoten (en japonés).
2000 «Memorias de grupos étnicos y estado-nación: Inca y Indígena en el Perú». Nishikawa Nagao y Takehiko Hara (editores). *Las preguntas desde América Latina. Desde Las Casas, colonialismo, hasta globalización*. Kyoto: Jinbunsyoin (en japonés), pp. 238-261.
2001 «Terrorismo militar y la representación de lo otro: los rumores de *pichutaco* bajo la guerra interna en Ayacucho». En Osonoi Shigeo, Shigaki Mituhiro, Tajima Hisatoshi y Tanaka Takashi (editores). *Vivir en el mundo de América Latina*. Tokyo: Shinhyouron, pp. 278-288 (en japonés).
2002a «El colonialismo y la representación de lo otro: los diversos aspectos de discursos de *pishutaco* en el Perú». En Yamaji Katuhiko y Tanaka Masakazu (editores). *Colonialismo y antropología*. Nishinomiya: Kansai Gakuin University (en japonés), pp. 195-223.

2002b «Entre la historia nacional y la memoria». En Mutuo Yamada y Carlos Iván Degregori (editores). *Estados nacionales, etnicidad y democracia en América Latina*. Osaka: The Japan Center for Area Studies, pp.195-223.

Melgar Bao, Ricardo y Hosoya Hiromi
1986 «Literatura y etnicidad: un replanteamiento antropológico de *Yawar Fiesta* de José María Arguedas». *Boletín de Antropología Americana*, Nº 14: 63-71, México.

Núñez del Prado, Óscar
2005a[1957] «El hombre y la familia, su matrimonio y organización político-social en Q'ero». En Jorge Flores Ochoa, Juan Núñez del Prado y Manuel Castillo (editores). *Q'ero, el último ayllu inka*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 199-222.
2005b «Una cultura como respuesta de adaptación al medio ambienta». En Jorge Flores Ochoa, Juan Núñez del Prado y Manuel Castillo (editores). *Q'ero, el último ayllu inka*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 77-96.

Ortiz Rescaniere, Alejandro
1973 *De Adaneva a Incarrí*. Lima: Retablo de Papel.

Ossio, Juan (editor)
1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor.

Rostworowski de Diez Canseco, María
2002[1992] «Inca». En Laura Laurencich Minelli (editora), *Enciclopedia del Imperio Inca*. Tokyo: Toyousyorin, pp. 143-188.

Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante
1979 «Mitos y leyendas del Perú (Apurímac-Cusco)». *Debates en Antropología,* Nº 2: 134-135. Lima.
1987 «El tiempo del Padre Eterno». *Quehacer* Nº 47, Lima: DESCO.

Wachtel, Nathan
1971 *La vision des vaincus. Les indiens du Perou devant la conquete espagnole, 1530-1570*. París: Gallimard.

SOBRE LOS AUTORES

SOMEDA, Hidefuji. Historiador. Profesor de la Universidad de Osaka. Autor de *Imperio de los incas, imagen del Tahuantinsuyu creada por los cronistas* (Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998) y *Apología e Historia. Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas* (Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005*).*

SEKI, Yuji. Arqueólogo y antropólogo. Profesor del Museo Nacional de Etnología (Osaka). Autor de *La Arqueología de los Andes* (en japonés: *Douseisha*, 1997) y *La Arqueología del Poder - los Andes prehispánicos* (en japonés: Fondo Editorial de la Universidad de Kioto, 2006).

INAMOTO, Kenji. Especialista en Literatura Española. Profesor de la Universidad de Dosisha (Kioto).

FUJII, Kii. Historiadora.

TOKUE, Sawako. Arqueóloga.

SAKAI, Masato. Arqueólogo. Profesor titular de la Universidad de Yamagata.

ODAIRA, Shuichi. Arqueólogo. Profesor de la Universidad de Tokai (Kanagawa).

HOSOYA, Hiromi. Antropóloga. Profesora de la Universidad de Seikei (Tokio).